نا قال
المتسمين بالسنة
القبيحة لا يليق بالشيعة
المجبولين على حب النبي صلى الله عليه وآله
البيت فانهم الى فطون للسنة و
النبي صلى الله عليه وآله كما يدل عليه الحديث الطويل الذي
ذكره صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي في
تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى حيث رويا عن النبي صلى الله عليه و
آله انه قال من مات على حب آل محمد مات شهيدا الى
قوله صلى الله عليه وآله الا ومن مات على حب آل محمد مات على
السنة والجماعة فان هذا يدل على ان اهل
السنة من آل محمد صلى الله عليه وآله وان الجماعة جماعة اتباعهم
واما المتسمين باهل السنة فهم يدينون ببغض آل البيت
كما اظهر ذلك فاضلهم ابن خلكان في كتاب
وفيات الاعيان عند ذكر احوال ابن جهم
القرشي الناصبي الباغض لآل النبي
حيث قال حاصله انه كان
معدورا في ذلك لان حب
علي لا يجتمع مع
التسنن
انتهى منه نور
الله مرقده

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابرهيم في تلك الاسم سميا ورفاهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكر الابرار لعصمته بالزيادة حفيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا وننال بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فانزل يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا فقال من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه وآله الصلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويعوزون بها الى جنة المأوى يحتلبا وعيشا رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من السبل والناس كانوا لجاجا في تلوا حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخوضون في بحور الاثم والغوى ويعبرون في كفران من نعمه لا يجزى بعلونه بثياب الاعجاب يتكبرون عن اتباع الحق كانوا يتبعون طريق الضلالة ليسوا فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القبل شوقا الى نور الانوار وخوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار الطامعين في ان لك عن امثالهم من الاخيار اوليصونه عن عضاده بجاه حتى في الفقار والذين معه اشداء على الكفار رفاسوا يحجبوا لهن على توشح النفاق وتوشح الشقاق بتبسم كلما ثقف تعودهم والله يعلم ما يكن صدورهم والذلة والذل واتبع السبيل ما داروا عليهم كؤوس السلسبيل فما شرب الا قليل عزم صبا المخلصين على التجنب وازمع على التحويل فحال الجلاس يتابعهم من ذلك الكاس على الساقي الذي لا يقاس بالناس وارتاه في غديرهم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فنجح عليه عمر وهنا وبايعه جل من حضر وحيا فلما رحل صاحب الكاس واستغنى اثر تلك الاناس خرج الاعيا من الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين نسوا الكاس الذي عليهم ادبروا ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الامير اذ سقاهم حبا ربا وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن الساقي ملبا وتركوه نسيا منسيا فصاحب عهدهم رثا وشمل بيعتهم هباء منثورا وانجر داء هم الذين وانتهى بهم الى ان غادروا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي وحواهم فهدموا اركان الشرع والكتاب وكسروا اضلاع الدين وقطعوا الكتاب وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم منه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من عترته يا خذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلافة على الخلافة وغصبها بكل حيلة وجرأة فصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملوء من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا بايات الله يمترون بندوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكانوا لي ما ذكرناه من القصيدة اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا ان الذي كادوا الى العدوان ان الذي امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان عصبوا امير المؤمنين مكانه واستاثروا بالملك الملك بلحسويها البتول والحوزوا ميراثها ظلما على قرآن فتلك النكث والنقض والابرام والغصب والنصب لا من الشيعة مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولبس ولاة روة كبر في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور والقطور اذ نداء فيهم واصحابه

من

2

من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعمدوا افضل هرون بالوصي ودفعوه بالبد والرجل وقد دعى نبينا عليه السلم انه قال يقع في امتي ما وقع في الامم خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل فيما مضى واعلى انفسهم المسافة مدة امتداد سل الائمة وغضب الخلافة بان الامة صححها بها على مجرد اجماع الامة ونفوا اشتراط النص لعصمة في الائمة ليتسع لكل خلف جاف بين الكثافة نصب الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكرامة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة واهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم منتقضا للسلطنة والامامة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادروا الى تعظيم علما المتسمين باهل السنة واتباعهم وما لوا الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وابغضوا علماء الشيعة الراكبين بجادة ائمة الهدى القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصماء عظماء جهلاء سفهاء واعداء اشداء واقوياء من اولي السيف والسنان والبغض والشنآن حواز وروا لهم نار البغي والعدوان والكفر والطغيان مما في ناويهم من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده المعصومين والائمة الهادين المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن علو قصرهم نزول البلية الى ان دنوا الله تعالى السلطان الفاضل الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه نخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل ولا عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان افل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار والبحث من بينهم لهذا الخطرة الاغرار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة آيات المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بيانه آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة والدين الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالتايد الفطري الجبلي سديد الدين يوسف المطهر الحلي الحلة الله في جوار النبي محمد والائمة من حلل رحمته وحلى اعضائه فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم الغامضة وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا واشجارا وهنوا كانهم لتقموا احجارا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المرتبل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والتواب بعد السلطان الامراء والعساكر وجم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وذهبوا الخطبة والسكة باسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون والمتاخرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد محمد الكيشي وركن الدين العميد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لجواب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واخلافهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وختم على الطالع الناظرين على تصوب عيا احتجاجهم ثم لما وصل تلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة الغي خواجه نصير الدين روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه مخلع العذار ولم يبال بحيا امام قبيل الدار فطوى الكشح عن الحياء ونفى النفس عن لوقاء واستهدف نفسه لسهام الملام بحسارته وجرأته على المصنف العلامة الامام ورمى بعض كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام مملوءة صما بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاوتوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرجوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلته لنيرات براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي

ازهمه محروم تر خفاش بود كه عدوى آفتاب فاش بود
نى تواند در مصافش زخم خورد نى بنفرين تا اندش مهجور كرد
دشمنى كيرى بخد خويش كير تابود ممكن كه كردانى اسير
قطره با قلزم چرا ستيزه كند ابله است او ريش خود بر ميكند
يا عدو آفتاب من بدعنا اى عدوى آفتاب افتاب
وكانى اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجانب على نفسه الملامة الساب للعافية والسلامة

نظم

اى مكس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست
عرض خود ميبرى و زحمت ما ميدارى

فيها فيها ابن موس من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام ابن الثريا من الثرى والنعامة من الكرى

اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى

فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم والجرح قد نظم الظلمة بالنور وعقب نعم الزنبور بدوي الزنبور وقابل شوها بحسنا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خرزة في سلك اللآلي ودفع عن جمال عين الكمال ولعله جاء هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما لما جرى على اضرابه في اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نيرة الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الاهل والاصحاب وعاق عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شيء بل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات ما حققه صريحة كما قيل

اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر

وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبدوام الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت ودلائله اوهن من بيوت العنكبوت وبلات ملاحدة الموت واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا لجدير بان يتخذ عدوا ويلعن آصالا وغدوا ولعمري لو فصلنا ما صدر وكشفنا ما عثر خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار تلك الشرع

المنحرف على النهج المنير للرهج غبارا على مرايا صفحات الكتاب من اخطابه المشطط واوردت لباس الحق على ذهن الفاصل لرابع لابتذاله ذلك على
الفرض وجومت على جنبى الفرار على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فنفحت الشارح الجارح الذى آل الى
شفاجرف هار وبالت بترزموم للاشتهار وافصحت عما وقع له من الخبط والعوار وقفا نصبه ونصبت تقليد كل عجل جسد له خوار وسميتها جهرته
لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل وحرزته لجماح اضراب الباطل من كل بصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناديا على اوليائه
الذين رقوا على الكفر رقا وملا وامن التعصب الباطل عصبا وعروقا فتخلدوا واخفض النصب لانفسهم علوا وشهوقا قد جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تع ثانيا وللصلوة على النبى صلعم ثالثا فى العربية ثانيا فقالا الحمد لله الذى نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبى بعده واله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح
خفضه الله تع خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم دابنا هذه نقلها واستبطال
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتاعة المتفرد
بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فتحزبوا اخرا الى حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما تفضل بمنح كرايم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق
وائمة الهدى اشياعه وهدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحابته
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم فى سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تع بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتمام الاراء العاطلة والناس هايمون فى معسكر
حنادس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان يتحدون عندها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسيرهم الى مرابع الحق
رحلة فاقام الله تع برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم من الكفرة
المادين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوا وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واغاثة الحق عصبة من صحبه الصادقين فاستدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا فى سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا هم كانوا لرسول الله صلى الله
عليه واله الكرش والعيبة حين كذب به عشيرة شيبة فاثنى الله تع عليهم فى محكم كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثبت فرقة بعد القرون المطاولة والدول المتداولة باعنوتهم وبثوتهم وليبونهم وبكل قبيح ينسبونهم ثم بلغ لهذه الفئة الباغية التى
يتخطون العصبة الرضية يرتوون من الدين كما يرقون السهم من الرمية شاهت الوجوه وقاتلهم الله كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو راه الحالم
فى رؤياه لكان من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان فى يومه لاعتكر من ظلام الهمو يومه وقد شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتنا الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان
والشخوص من وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لا ياخذ حفيفى القرار ولا يضاجعنى الارض بقرار حتى اسكن موضعا من مرابع الاسلام
لم يتغير فيه الزمان صبغة هؤلاء اللئام واستوطنت مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلى يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شىء
من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبى المرضيين واعبد ربى حتى ياتينى اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتى عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد فلما استقر ركابى بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلى غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه فى ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان نشو البدعة ونبع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر فى مفتتح ذلك
الكتاب انه حاول ابانة الفاظها الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاخرة وافتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو فى هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال اسال الجمل من اين تجى
فال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض
فى مزابل المطاعن وغريق فى حشوش الضغاين فنعوذ بالله من تلبيس ابليس بلبيق بذلك الخبيس كيف سول له واملى له وكثر فى انشاء الباطل على زعم الحق
املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور
سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير السماحة وخزان

نقود

3

نقود الرخا خرولا اعلام الشوامخ فى الارشاد والهداية والجبال الرواسخ فى الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر ثبتم المغالطين اولا لفاطمة فلو اردوا
لمود العز والشرف فاقوا العارفين فى نشر الندى كرما تبحج كف خلا من مجالة الشرف تلقاهم فى غداة الروع اذ رجفت اكناف كفا لهم من
رهبة مثل الليوث الى الاهوال سارعة حماسة النفس لا ميلا الى الصلف بنو على وصى المصطفى حقا اخلاف صدق نموا من اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ على بن عيسى
الاربلى رحمه الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملة علمائهم
لا يشق غبارهم ولا يبتدا اثاره وهو المعتمد المامون فى النقل وما ذكره هو فى الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة فقال الراوى
فقال السايل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله فى الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدنى ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابى بكر الصديق وكذا كانت امها حديدة الاخرى
من اولاد ابى بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابى عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدى وهل يسب احد اباءه لا قدمنى الله ان لا اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين من العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن يجى كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم
مهتدون فنسال الله العصمة عن التعصب فانه نعم الطريق وبئس الرفيق ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنا ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه فى كتاب وضعه لذلك وذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب فلا يذكر ما ذكره فى كلام بالغ فى الركاكة
على شاكلة كلام المغربية من عوام حله وبغداد يدوشين الرطانة وهجنة العوار يلوح من مخايله كرطانات جهلة اهل السواد كما اشاره واضحا غير خفى
على اهل الفطانات والوجه الثانى ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن باعثه
دينية تدعوا الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن افراد البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضى الله عنهم انهم لا يخوضون فى
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقضاء الدين لو اقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تاملت فيما سنح فى الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصدوا محو اثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثتنى نفسى بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال بالغوا بعد هذا
فى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهب الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ونظموه على
الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعفاء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصححون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على ورايت المفروض على ان انقد كلام ذلك الرجل فى ذلك
الكتاب واقابل فى كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة فى تلك المسئلة وارد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا على جهة التعصب والاعتساف ولا ذهب
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل القارع عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ويتبين
الى باطله نعمه ووهمه ثم بدا لى ان اذكر كلامه بعينه وعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثانى ان ثمار التعصب والغرض فى تطويل انتصارات
فاردت نقل كلامه بعينه ليطلع على ذوى الفطنة انه كان من المتعصبين لا ممن قصد تحقيق مسائل الدين وصدقت الوجهين احدانى الى ذكر كلامه فى
ذلك الكتاب بعينه والله تع اسئل ان يجعل سعيه مشكورا وعلى الوجه الخالص مبرورا وان يزيد بهذا التحقيق فى دينى ورجحانا فى يقينى ويثقل به
يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوفقنى للتجنب عن التعصب والتاديب فى اظهار الحق احسن التاديب انه ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهانا الشرع
فى المقصد متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تع بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما الا ما هو مفهوم الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعانى ونحوهما من العلوم وما ذكره فى الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب يحصل

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل ... بل من الامامية والمعتزلة من يقول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكينه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك في الادعية الماثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها الكريم بنعم
بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بسابق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور دونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه راجع
الى صدوره لبعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية الفعل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتمدا في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المسمون باهل السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلاله على ذلك بحديث سنشرح مدفوع اذ بعد تسليم وروده
من نبيه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليلا صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من تبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من قول الخلفاء الثلثة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من اجلاء الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار والمقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة ولا تابع له يكون خارجا عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير اتباعها عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يترائى من رواية عنه
صلى الله عليه واله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمن والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عايشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوا على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم في النصف الاخر حاربه عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقايد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما
به العلامة الدواني في شرحه على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه واله
واصحابه الكرام انما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه والباقية هالكة كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم واستخبر بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بلحاظ الدلالات ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا هيهنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دائما
على ارائك الامن وغرر الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان من خالفهم في السيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القران والحديث

النصر

4

النصر بالحجة والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون لزم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى الغروب سبعين نبيا ثم يجلسون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن ال يس
فانهم وطئوه حتى خرج امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي عليه السلام احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا فقد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار وكانوا غير منصورين وقاتلوا امامهم وهازموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذه ان في زمانه قد استولت شوكة من اصحاب البدعة على البلاد اشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابا من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم ولتلك
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ فيهم منه الميل الى ثمة اهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا فيهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قد تم لهذه الفرقة وليس لاعدائهم لو ارتقوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وال الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولئك للخوف منهم ومن شيعته نسبة الى السنة وجماعتهم ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهدى الى انتهاج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة الذي صنف عالمهم العلامة الحلي ابتهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له اصل ثابت في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول صلعم عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث الماثورة وصرح بمضمونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال اشعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرولت مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد ما يعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ثمنة وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عن بعض في كفر الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصى وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فقامت لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الخ فهو
تمويه واغراء هذا المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم الى ربهم مشوبة بالاغراض الدنيوية والقرا
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي هذا الحديث تذكيرا لاهل الاخلاص وتوبيخا
لمن لم يبلغه الا ذكرا انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلنا ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فما روي عن النبي
في شان الانصار الذين يمنوا بجملة الاغنياء اولا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المتنازع عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت بالعبادة استمرار دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة وبيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبتت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبني ذلك على قاعدة الجبر ويقول ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم تبعهم بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة فرقة
يلعنونهم ويشتمونهم وينسبونهم الى الجور ان اراد به ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن عقد وانه اظهر بعد وفات النبي عليه السلام اثار الجلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وافة ففي هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعته تعالى للاصحاب بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الايتين وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي صلعم انه لعن ابا سفيان وعن علي عم انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص واشباههم من اهل البغي والعصيان ولا ريب ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا بالاخلاص
يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يراد من اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي هو الة القدح من جهة
العرض والتعييب من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم لما اضطر المتسمون باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى تيسر لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو دأب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا اجلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ
الرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهم من الفئة الباغية التي يتخطون العصبة لرضيتهم ويرفعون من ... الى ما نسب ما فصل من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية
سمة قد خص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عم وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصب علامة ثم في قوله من الغرائب ما لو رام محلل في ... ما الطارين كو الجفن نوم الخ فطويل وركاكته لا تخفى ولو قال من الغرائب
ما اطار نشاة البغي عن وكار رؤوس اهل السنة لكان وادعى واحصر ثم انهم يهجون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبونه مع انه على ما نقلوا من
لطائف حضرة الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب في ان طارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بلية عليهم
من طارة نومهم ثم قوله ومما شاع ... نيران فتنة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون
باهل السنة والجماعة انما اسموا على متابعتهم ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
الفتنة من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
تعالى ومن البدائع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ما غير اليهود
واما قوله ولم يمض فيه الزمان صيف هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضي في دينه بمتابعة تيمي او عدي وذلك
كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القران وعدوي ذي ابنة فظ غليظ جاهل عترف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة
فقد استعولوا دينهم وتحيلوا يقينهم من اجمع على علو طهارتهم وكرامتهم وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهدى او سفن النجاة الذي ورد
فيهم انا المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن طلب قتل الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوع او ماخوذة من غير ماخذها مما عبثت به نسخ
الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل قد عدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عم في جواب سليم بن قيس الهلالي حين قال سليم يا امير
المؤمنين اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القران واحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة من تفسير القران ومن الاحاديث عن نبي الله انتم تخالفونهم فيها وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القران بارائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

من عصم

5 من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على جهته ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمع ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب تخوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القران
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القران
وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى انهم كانوا يحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله وانا كنت
ادخل عليه كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم تقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سالته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله اية من القران الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل انتهى كلامه وانما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من شرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم ان التعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بما لفظه الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه ان المصنف قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما افتراه الناصب في اثناء كلام المصنف
النحرير على طريقة قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدا بنده
غفلة عظيمة حيث لقبه بروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان واثر كان من اهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد مناظرة المصنف العلامة الهمام علماء المذاهب ووقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
ومن اختار مذهب الامامية في ذلك الايام كان المجتهد بنبله وظهور الحق بين اظهر الناس بسبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن
ترويج المذهب من ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا الخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه
ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم افراد اهل بيت النبي وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من محابتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابناء الدين بكل عليه وانه نحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو اثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ سبحهم ليوقعوا بذلك الاوهام
الناس انهم من اصحاب الراي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المطلعين لطلع الخلافة من اكمامها ولئلا يلتجوا الى ذرية اهل
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عم في اثناء بعض خطبه معللا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله فان جل كتابه يشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عم فلا يطعن فيه ومع انه ينبغي ان لا يوصف
بالراشدين ذلك الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالمرضيين وعلمائه بالمجتهدين ولعل ما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال الحرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء ما فيه بالمعنى

المكنى بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون واتما يناسب حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول مما كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاغتسال بل يسون انفسهم كالحمار على الجدار او يمسحون لخفافهم في وضوئهم ولو وطئوا في الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب
الوجس الفضول الذي سمى بالفضل ومن تمام فضائله ينسب تارة الى خنجي واخرى وقد خرج عن مزبلة فيه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما هو للحيلة والتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اخلاص لهذا الناصب بتلك
اللوم فان قلوب اكثر مخالفيه في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا النور ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المسمى بالموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي تصدى بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلاثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشاغل ما يجري عليه القلم النساء
مشموا عن شيئا واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفتريات الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال العمدة في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة اذا قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نص المخالف باثباتها ونقيضها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانئا واعلى شانا والزم بتصديقها وان رمضه وحكم بتحقيقها وان امرضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا وانق وبود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو يعجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن
سيما اذا نبه عليها الحسود وتبعا الحجة بشهادة الخصم وكذا وان تعلق ذا شهود شعر ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس المتعصبين المجف من حك حلية السيف فليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وانى لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ص والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ودفنائهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب لو اغمضنا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابي بكر بل بكونه ممن اتبع بالنبي بان يكون معنى قوله ع فقد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه صار ذلك في زمان النبي ص وقرر عليه فيحتج حقيقة بتقرير النبي ص لا بفعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولاهما ولانا لي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوق هذا بانهم مما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل
حال الاباء والامهات من جهة الولادة الانتخار والمباهاة واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري من قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه فانه ليس عندنا من جمهور ذوي الانصاف لانه مما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد مدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن باتي من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سبق من مبحث المباهلة
انما نفى ع السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احد من الامامية بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن لما اتهم السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل لكافر اباه اذا كان من الظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا انالني الله شفاعته ان لم اقدمهما فمع ظهوره في مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديم الزمان وتقديم
علي عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة على تقديمه على علي ع كما توهم الناصب ولا يستبعد منهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صح عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيامة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطان فقد قال الله تع واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما العادلان فلانعدالهما عن الحق كقوله تع والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو
امير المؤمنين ع حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررنا اندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب في ذمرايا بانه شأ الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين فقد مر في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجه
على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والوطانة مع اشتمال شرحه بل خروجه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن لطائف الملفقة من كلام غيره بالفجلة وخيانته وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قبل في
طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر هر كامل از كفتار ناموزون زند خوجه سرگين كند بو خندد بو گردون زند ثم ما ذكره من انه
رد بما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما فضى ذلك الى بهر من ثنا ولا المصنف العلامة نضر الشيم والملامة
وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المصنف علي الله شانه وضاعما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعفف على وجه لا يعتريه الندامة والاستغفار منزه عن درن التعصب والتعسف مع
خوضه في مزابل الشتم وجعل فيه بالوعة الفضلات على الخصم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنة وانفتحان الكذب سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من ننزه عن تصور ذلك ان من عمرهم — معذورون
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعهم للاثر وجراتهم على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة ونحوه
الفاجرة يتشبهون بالمكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالبابوا والوسائل يخلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عبارة المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم لقرع اسماعهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ولنسبوه الى التعمية والالغاز واراد تمام الاقربية عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان والاسماع
ويقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بار ببر يك روده ام اهنك تو لاخوشي تا بو كه ابن سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان نقصوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تع ان يجعل سعيه مشكورا فيها انا البشر
انه قد شكر الله تع سعيه وجاء في مرعى الزقوم رعيه وارسله بابية الجحيم باذيه من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما — الكريم
تسميته بجرحه المهمل بالاهمال عنهما واما بالابطال فمنشاء اهماله واخلاله في تحقيق الحق وقصر عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان عرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسيكشف بعون الله تع هذا المعنى وتبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما ياتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا قدمنا اعلم ان الله تع خلق النفس الانسانية
في مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تع خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا البشرين فقهاء ما وراء النهر انكروا
قضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تع اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه بركلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سنذكره واضحا

قال ابن الاثير في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع ص

ان شاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة وهذا اول الغلط وما الدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وحصل فيه من مقالات الائمة اشياء عجيبة غريبة وجب ان نبحث عنه وانما ظهر مقالات الائمة العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم فهو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة اول تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم في قوله وانكروا القضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس فهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادئ البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول** فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانه لا رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في هذا المبحث بان احكام العلم الضروري الكلي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر والتلمس كذا يندرج في الطعوم والمحسوسات التي انما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله تبعوا ائمتهم المعصومين على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل وبالجملة تقدم الشيعة ومتابعة المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا لقب الكيسانية من فرق الشيعة الامامية بهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال الطوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المصنف قدس سره اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في افراد الخاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية مجازا ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المصنف جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قدمنا نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال وما الدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى والعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فاطرق(؟) تنبيه في ذا سبيل المقال ومهد وابطاله بلا اهمال يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصور الحاصلة من لها عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله مشهده في التجريد بل يجب(؟) اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل ربما يدعى ان ارادة هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحدود وقد صرح المصنف بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد والمنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

و ارا الاطلاع الجزئي على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زايدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار واللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زايد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من الترديد في بيان كون كلام المصنف غير محصل المعنى تردد بلا مردود ينتج لا محصل له لاتحاد عنوان الشقين اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعم الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله فلا نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك الخ لظهور انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المصنف ولا يقدح فيه ان يكون لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا ترجم بعد موتي(؟) الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك النفس لنفسها ولانها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المصنف الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحد بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المصنف حسب ان مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهمه من كلام المصنف الا معاند حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجارح ثم لا يلزم من كلام المصنف الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم ما اورده على عبارة المصنف لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي اسند في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح المطالع ويمكن حمل كلام ابن الخطيب على مرادنا الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها انتهى فان مقتضى كلامه ان لو صلح ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما تامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وكذلك لا يعجز الكاتب القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ الفطرة اما اول حال تعلق فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وببعض الوجدانيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما الكتبة(؟) اذ الطلب ان العلم بتلك الخصوصية ما هيته فذلك على وجه كلي فهنالك يسمى علما مثل ان نعلم ان نفسنا جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال على ان المصنف لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المصنف لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المصنف في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه تنتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المصنف اراد بقوله انكروا القضايا المحسوسة على ما يأتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المصنف في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

يجوز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاختصاص على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم نظيره ما قيل انهم انكروا القضايا المحسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس يوحد منها في الاعم فانهم وايضا فلان غاية كون بقوله لو انكار قضايا المحسوسة اريد انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه منظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المراد ابدا الانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء وعن الاشاعرة فان الاشاعرة لم يبطلوا انكارهم للقضايا المحسوسة بشئ اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني اما ذكر في شرح المواقف ان ذلك ينسب الى جماعة من العقلاء ووجه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح تدارك به لدفع الاستبعاد عما وقع من اكابر الاشاعرة تو بهامن هذه المكابرة الثالث ان ما ذكره عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا ان مذهب الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل بلا من ما نقل عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء وافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص لم يستدل على ذلك فمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العلماء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المراة فلو لم يكن شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يرى في الظلمة وحكموا بان الحكم ضروري بالاشياء المرئية وخالف الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشئ ما يكون وجوده موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور واستحال عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شئ منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من عدم تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكلما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة جرت بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثمه تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شئ الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحق بضلالتهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسيأتي عليك في التحقيقات انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود بزيد به المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب بعضا المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغير غير مرة والحاصل انا لا نثبت شرائط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه كما انه مثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو لم نسلم صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات انتهى وقال المصنف فيما يجي من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالا في مقابلة الضروري انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك العموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالالة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف ولا ينصرف الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اشتهر من احالة كل شئ الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية بل لو تحقق مع ارادته كان فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم انه مدخل فيها بحسب الظاهر من اسباب العالم يلزم الاخلال في ذلك الوجود والعدم حيث يجوزون تحقق الاحتراق في شئ بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شئ مما يقبله فاقول ان ذلك الاساس اختلال اول ما بنا عليه محال المذهب والظهور استلزام محال الاظاهر او هو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل ابتنا

الاستلزام فلان تحقق الجزء تحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا استلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر وجه الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال الشريف قدس سره فليله لا يعني بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث لكن للكلمة قال الخطيب الكاذروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما مذهب الاشعري ان لا شئ من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسائط الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير للباري تعالى فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان ما ذكره من ان الامامية من الحشوية من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد اظهار العصبية على الحكماء والامامية وبعده عن اسرار الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب فحا الفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهوره بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى افنان الحكمة بصيرتها الناظر في حقائق الاشياء بصيرة ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فتشبث في علوم الاسلام عراهم وما كدرت في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل بديه الى مائدة الحكمة ولم يقف على آل الفطنة وشرب في ظماء الجهل من سوء الحشوية واحبا الثوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة مخالفة للشريعة فهو مفسد لهما قد بنى عنه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشئ مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك لقائل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يهرب معها من النقاد والناس بين لبس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه قدس سره وكذا تشنيع بما هو واضحا اولى به لا فتخار وحملهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليس مما ينتهي الى مقدمات دقيقة فلا طلع هو عليها بدقة الفكر ومهارة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم تواترا انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين لحلها البرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل مما يعير فخر الدين الرازي تمذهبه بمذهب الشيخ الاشعري قدحا على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ثم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي قولهم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى واني كنت اظن ان الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار النقص لشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة علماء السيد معين الدين الايجي الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويشيد قوته حيث قال ان شيخي ما الاشعري لم يجعل مطالب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب الكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم نزع عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد برعوى المعتقد عقيدة بمجرد اقتباس قياس اساس له مع منافاته لصريح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم منه ان الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا شك ومرية ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فان النار اثر نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح جمع الجوامع للفناري الرومي في مبحث القدر ان اكثر تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من سنة القضاة والواعظين حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزاً وبذلك ثبت اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله التأثيرها
فيه لعدم امكانه او لوجوب امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فقد اشتهر وظهر
ظهوراً لا ينكر وقال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم بل لمن يتبعهم
ويقلدونهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان كل عاقل من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة
لنا تملأ الارض شرقاً وغرباً بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئاً منها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلاً وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل ربما في تنور
اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلاً فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فرماهم ورمى على وجوههم بالتراب كان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كما نولجا لسين غيرنا ثمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك الا انا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فعلم انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب عدم الرؤية
عقلاً وامكان تعلق القدرة به فمن انكار المحسوسات ومن هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
والقعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة للرعاع المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل وكلمات الفاسدة فهو شيء ليس يقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة فيها فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان التجويز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه
فتجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقاً ان الرؤية لا يجب عقلاً عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالاً
عادة والحشوية لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وحملة اعتراضاتنا ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكره من الاصوات وتوصيفها والمبالغة فيها انكلها
قعقعة الشناعة بعد ما قدمنا لك النهايات انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسألة من نوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم مما لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا بد
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بحدوث حائل من غشاوة غيم او نحو او غبار ونحو كما اشار اليه الباري
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وجعلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما تكاه به من بناء الاشاعرة ذلك على ما عد
جرى به العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلاً عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشؤومة مردود بان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب المغالط جار ما دته في اعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدل الفاعل المختار جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولاً اخر مثلاً كما في انقلاب الحجر ذهباً
ونحوه لا ان يوجد تلك المعلول المخالف الرؤية بعينه بدون علته التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع
اخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من انه ان ريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين
مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلاً ولا سفسطة فيه قطعاً وان اريد عدم اليقين بانتفائها وحكم العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع
الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد ثبت خلافه هذا خلف والتحقيق ان
الدليل جواب على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب بحسب العادة ما يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال الى الله تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الا ان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا للاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطرش وهو في طرف المشرق اخفى
صوت يسمع وهو في طرف المغرب كفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرة للضرورة ودخولاً في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
الاجسام قدراً واشدها لوناً واشراقاً واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر
الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناساً فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مشاهدة الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذوراً برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان تجوز ذلك
لنفسه بعد تعقله لذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء هو بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حاسة البصر الذاتي اذا انتهى فيها ادنى مدة حتى ينفصل اعضاؤه ومحال ان يكون باهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم
جيش عظيم ويقتلون ويصيحون فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الرهج وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض بأجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد انه عليه راساً واحداً الف راس لا يشاهدها وكل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر واحد
باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيداً ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خرجنا من منزلنا لم تنقلب الاواني التي
فيه اناساً فضلاء مدققين في علم المنطق والهندسة وان بغداد التي شاهدناها بالامس هو الذي شاهدناه الآن وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدمت
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء تجويز ابليسهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند حرها من لمسها فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهدة
فيها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال اشتداد حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جواباً انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعل هذا الاعتبار دخول في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع ضلالته
قد اخذ سبيل التعصب عن بصيرة فنقول مذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فانهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والماء ليس بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقته فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون ناراً بل ماء وهواء وغير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجباً عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجود عند فقد ان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند
وجود شرائطها وينعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لان صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلاً الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود

الشرائط وتحققها عندنا فقد انتفى بط محال عادة لانه جاء على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود
الاشياء فالحاصل من مذهب الاشاعرة لما انحصر لا اذكيا من هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمماسة الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بالم الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا الحس محال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتذكر كونها بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه
اقول وحاصل ما ذكره في تحقيق هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في توضيح ما نسبه من
المقدمات الثلث ليظهر بطلانها كان كفاء. اما الاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول ولا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء
فان فضلاء السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقائق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق
الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قررنا ينفون كون الحقايق من الاشياء والشبهات موجودة والاشاعرة يثبتونه لتلك الاشياء ويسلبونه عنها مع انها موجودة بكلا النفيين نفي مخالف
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الشيء ما حقيقة النار آه لان هذا التجويز فرع القول
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشياء ثم لا ايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة
سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية آه على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الوجود عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته الوجودية العلة
التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة لا يوافق لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل يدل على عدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك فيه ما فيه مع ان نفي كون البارئ تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى وسنوضح ذلك في الكتب المطولة ثم الامر يدل على غلطه في التطابع ثم في المقدمات تجويز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس العادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منهض على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه ضرورة للصواب فيها
الخصم ما قررنا سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكر لتجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز آه
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار ان
يجوز ان يكون واقعة ابراهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة
لم يؤثر في ابراهيم لا انها صارت باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتنبيه كيف يكون كذلك مع ظهور الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة معدة اهل البدعة وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تقرير حجته لانا نعلم
بعدم مضي الاية على حسب ما وجده كما اوضحنا وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى مسكة لكن ذنبا المحجوج المبهور دفع الواضح واذكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم **شعر** وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء
كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يدرك بالبصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما
تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بينهما وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من
تغفل ما له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على امكان جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الضوء

والعرض

ينفون كون

قوله ولهذا فان فاقد البصر انما يجد ادراكا مذهب الاشاعرة ان الحسي ادراك هذه الاعراض بالبصر فقط وليس كما لا يخفى وهكذا قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك ١٢ ه

10

والعرض في الجسم ليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم بل الجسم نفرد من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان تمام بجزء واحد فيكون اكثر حجما من
اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان تم باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فالطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود فانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة
وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقايق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم بها العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست تاثير الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة للبصيرة
في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر تدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان تدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما
ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى **واقول** لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يليق ان يلتفت اليه كما في سائر الشبهات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وعنه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
واتضح من ذلك لزوم الرازي انتقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حاله في مدافعته مع الخصم لدى
وقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فطرحه وبدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم
سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكونه بود ماجرى تو با فلان فقال في الجواب وكمر سينه
من زير ندوم من نفس ميزدم فليبك على نفسه قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد تقدم فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يفضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا راينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكره ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس لمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان حقيقة الادراك انما يحصل عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرائط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم
تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء يوجد وبان الشيء وجد كما موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح وايضا
يلزم ان يكون الواحد منا اذا سمع الشاة العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى اخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبلغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط هذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز واثبت للادراك المتعلق بالمعدوم الا ان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه ولذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده اسند لا لابطال على مدعي مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذا الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد الا من حيث العادة غير ثابتة بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون لمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من التشنيعات والاستبعادات فقد مر جوابه غير مرة وتوجيهه في هذا المرتهب من البيتين شعر وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه

واقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل ما ذكره الناصب للكلي قوله في آخر هذا البحث وانه عاقل صحيح لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز اللمس والذوق بالعين والطعوم والروائح اه

واما ما قدمه من البيان فقد اثبتنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم فاقول وهنا ظن لا يخفى ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة لو ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتضريح اهل التحرير لدفع بعض مقدمات الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة فيهما ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة امامهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انه امر غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشرح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل المارد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقلية في الرؤية وانسد ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فمن فريته بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما ما انشده في دفع استبعادات المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشدها ابو العلاء المعري شكاية من التفاخر الجاهل في طعن كلمة الماهر شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل

قال المص رفع الله درجته المبحث السابع في انه تع يستحيل ان يرى خالف الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تع يرى للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فلانكارهم رؤية تع ظاهرا واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تع لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تع مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالف الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تع فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال ما يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقول فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تع محال وقال تع في حق موسى لن تراني ولن لنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تع فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قد قضت بحكم وقد حكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة لو انجلا فقد انكروا ما دلت الضرورة عليه وما دل القرآن اليه ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليدهم والاعتماد عليهم والمصير الى قوله وجعلهم اماما يقتدى به وهل يكون اعظم غفلة من يقلد تلك بانه ضرورة بقوة الاتباع الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرآنية بل اعتمدوا على خلاف نص الكتاب وارتكبوا ضده ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد المطلق ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الظلمات بل الواجب علينا امتثال امر الله تع بقوله تع ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تع وما اختص به الاشاعرة من اثباتها ما خالفه الباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد

من ذلك

ان الرؤية

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرنا ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تع ليس جسما ولا في جهة ولا يتجلى عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده الكشف التام ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهم نسبة العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تع على الوجه المذكور فمن هو المكابر ومخالف الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الاترى في قوله تع قال اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين اي لمحاط بنا وما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب فلا يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تع نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست الاحاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تع لن تراني لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد وعندنا انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد في زمان حياته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل نشاة الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة وكذا في قوله تع ولن يتمنوه ابدا فان المراد بنفي التابيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تع سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم الها فلما علمنا ان العقل لا يمنع صحة رؤية الله تع والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خالية ولو لا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لو رايتها ومكان رضاتها ولكن لا تستغل لذلك في هذا الكتاب كسر طامات ذلك الرجل مزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان النزاع فيها غير بينه بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك لان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية بل كروا في معنى الحديث المشهور وهو قوله ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصر وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصوله فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فلم لا يجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تع اعلم انتهى كلامه

واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة مغالطة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما حاولهما هنا على ما اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت انه قد سبق منا ما حاصله ان حديث الاحاطة لا يجري الا بالحاسة ورائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم وحالا في المقابل كاللون وفي حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تع ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبرنا بانه رأى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن ووجدنا الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب مخالفتها لانه لهم مدخلا عظيما في المكابرة ووصفنا التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تع على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله في آخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تع الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل والعلم بذي الاشياء انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين ع وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة الابصار ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان لايقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا ولا يتعدى الى مفعولين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تع ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرء بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية ولا لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بالاحاطة لا يوجب

في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترف به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله وابصرت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على
انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها
من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار فتامل وما قال الرازي من انه لا يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك ممنوع بجريان ذلك المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما سادسا فلان قياس ذلك على المدح بنفي الظلم ونفي غيره
صحيح لان المدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فتوجه
المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك فان كان ذلك للتنصيص بدلالته عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهوم ما كلي صادق على افراد
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افراد البعض المفهوم كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل
فيما نحن فيه وان كتاب الجوهري وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة
عن تمسك اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد يجاب بل يسبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التابيد وايضا الآية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد بجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها يقال نظرت الى الهلال
فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى رأى ولا يقال ناظر ويعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر
لعلك ترى ويجعل غايته الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رأيت فعلم ان ما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون والى غير ذلك من الآيات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الآية على الاطلاق منصرف الى عموم الاوقات
في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة التابيد عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلته كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول عن الحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع
استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالآية المذكورة واما ثامنا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهم من كلمة
لن التابيد في مدة الحيوة فانما يفهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب بها في بلاد الفناء ولا نسلم انهم يفهمون ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا
سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الآخرة ففيه انه لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت من صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الآخرة التي يعلم كل احد ان الحيوة
فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا كما يرغب المؤمنون لما انهم يتمنون عن صميم القلب فلا
كانهم يتمنونه من حيث انه غير معاند وقد قيل في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا في موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم فمعنى نظم الآية ظاهر في
التابيد ولما تحقق انهم يتمنون في الآخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الآية
محل نظر واما عاشرا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففيه نظر اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان الكلام في كلا الآيتين
الرؤية وامتناعها كما يظهر بالتامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو
ظالم فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بعذاب جماعة علقوا ايمانهم على امر
ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملائم كما في
في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي اغنوهم عن مسئلتهم ولو بنصف تمرة فعلم بهذا ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب
جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الآخرة وطلبوا الهداية بتعريفه لكونهم متعنتين بل لعلها شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بعد
على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا في ثبوت
النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد سال شيخ الانبياء ابراهيم بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء
الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما انكر موسى الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك لانه لا يقال ابتداء لن
بل يقال لا نؤمن لخوف قتال الناكثين او دين بقوم انتهى ففيه ان سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى كيف ذلك من قبيل الرجم بالغيب لم يذكره احد
من المفسرين في شان نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكذا
نظيره في ضبط الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم نشروا بذلك فاستماع كلامه
ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب ما هو اكبر والذ كما ورد في المشهور ان من كرم المولى سؤال العبد بعلمه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا

كلمة

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن تلك الآية يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وايضا قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما مال اليه من ظاهرها الفت الى ان الآية الكريمة التي هي من الموضحة العقلية على صحة الرؤية فهذا ما ابتداه
فان شيخ الاشعري وسائر مشايخه لم يقدروا مع كثرتهم في مدة تمامها على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد
سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك الفاضل عظيمة لان الامام فخر الدين الرازي لما اسنده كوهم متهرب عن هذا المضمار ونكب عن القرار فظهر ان ما ذكره
من التصادف زيادة نغمة منه على طنبور وهما شيخنا الاشعري لا يكسر الخامسة اما تامل من كلام غيره ولما تحاديه فلان ما نسخ له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخ الفاضل التفتازاني قد سبقا في ذلك لكنه ضعيف
صريح ويحسبه من عنده بعي باصلاح فيه ويدفع لوثولوم الفراغ ما حسنا فان جعل النزاع المشهور المستند بين الجمهور على مراده لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعد هذا التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفه على ما الشيخ بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحدث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج الحق انهم جعلوا الاحساس بامثاله
مقابلا للعلم والاعتقاد ولهذا نظر لكن بما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين لا ولي بيان تبرك في مخارات تحقيقه واتحض نفعه بافادته واهل ما الانتو ما اشبه تكلفه
هذا بما حكي انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الويشن فاجمعوا على انهم
ان اشتروا نصنع حوضا عظيما وندخل تلك البقر فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فننطحه ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل منه
ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك التشغل عن الاحرار والمطالبات الدنيوية
عزموا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا البقر انهم فيه وفتحوا الربيع فلما راى البقر ان احدوا من خثاها واستطابوا لان
تحت البقر في ذلك الوقت بحتة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر لكن الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير عاقل مثلكم والى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن نحا نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه الاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المسمى بالامام ولا السيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام اباها هذا الطريق
اثبات صحة رؤيته تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في آيات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذ الخيالي في بحث المعاني
حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المسماة بالكافية لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لان الآية ان كان الظواهر
مبين في تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى وهذا والحق انه سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء الاثير وكذا السماء للطافتهما والقران ان الله تعالى الطف الاشياء ولذا يقول جل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت ان
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المشتملة
للاجسام الممكنات اي السفليات الخبيثة الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجاب الانوار ومحجوب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدرك بعد ذكر عنو خفا فبشر الجبار تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او في اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام المؤمنين

ونبر بلسوال الرؤية وبهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسوال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كونه نبينا في انه تع رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات لنزلت
عليهم ايضا صاعقة من السما وانما اطنبنا في هذا المقال لكونه مزلة لاقدام الحفاظ وبالله التوفيق في نيل المطالب واقتضا المرام قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري في ضمنه بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن التشكيك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من نيل المقدمتين السابقتين ان العالم حادث وان النفس جوهر وان
الحاصل اولا اولى من حصول هذه وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف
نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تع
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تع فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تع فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فللخصم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب
عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فهو افترا محض
لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرنا من مراده لم يكن يقول بانه يكون اتفاقيا كما صرحوا في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او نفرقه ولكن يتعالى بهذه التشنيع والتعيير والله اعلم انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما عزاه على كونه تع قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم
قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تع على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان للخصم اما ان يقول كذا واما
فيه كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يختار البداهة هنا كما مع تحتم الاشعري تلفيق انه يرد به وتشكيك مثل ذلك ويقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوايل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افترا محض غلط محض بما ذكروه في بيان ذلك بكثير
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب فيما سبق بان مذهب الشيخ بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبتهما من غير عادة متساوية لوقوعهما اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول بهذا الفرق رفع التشنيع عن اصحابه فعكس
القضية بل زاد بلية فطنبوا البلية زادهم الله مرضا وجعلهم اشبه البلا بالغرض بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تع قل انظروا وقال الاشاعرة لا يلزم منه انقطاع حجج الانبيا
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تع قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس شيء البتة — لا يجب بالعقل
فيلزمهم افحام الانبيا واندحاض حجتهم لان النبي اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تع فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تع فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب
علي وعرفت وجوبه ولا يقول لك لست بحجة بل اعلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص فينتفي فايدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
الى قولهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الافحام الى الكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤديه مذهبه
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تع واجب بالاجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب مثله هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبيا وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبيا مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر والنظر وجوبه
على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس بان يضع النبي للمكلف مقدمات يفيد تنبه الذهن اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك اعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة التي لا يفطن لها
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع الى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال قوله اي قول المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك يتحقق بالشرع في نفس الامر لكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على ثبوته
قلنا لا بل يتوقف العلم بالوجوب موقوف على الوجوب وتوقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تنظر فيه فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وضلالة ثوابا قلنا هذا ثابت بالشرع — نعم فهو
حيث قلنا بالثواب لا ينطبق قولك وجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا رجعت لعقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لانه هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اتباع المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فانهما عقليان بالاتفاق وهذا من تلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبيا مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت انه لا يتجه ما تفرع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث من الانجرار الى الكفر و
والالحاد ثم من غرايب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته لمعتقدي القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه واقول فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر في الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن منهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب مشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف ايضا ما ذكره من انه
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل من العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية نظرية مثبتة له انه يجب استماعه فعلى وفاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو بمنزلة النقوش بعد ثبوت العرش عليه فما
محيص عنه ومن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يتوقى في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تع انه يجب عليه تع اراءتهم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لما امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل له تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة الى المعرفة بوجوب النظر الا قول النبي والحال ان الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الصورة والبرهان ونحوه مما اشار به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا اطلاع عليه الا للمعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير
فيكون بالسمع ومتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه
اذ وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم ناثم به لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر لتظهر لك صدق مقالتي ترك الوجوب

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف دون المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى دركه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثانيا فلانه
ما خص به في هذا المقام من فوائده المحكية الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف ربي بالوجوب لذي الزمان بنا انه على ما يكون
ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع واذعانه به اذ يكفي في الزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير ان يعاله بحجتها
واما ثانيا فلان قوله فان كان غافلا بعيدا ان ترك النظر في معرفة خالقه مع ما به النعم قبيح وفيه مفسدة آه مدخول بان مجرد العلم بحصول القبيح لا يوجب ذلك
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل لابد على ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جاذبا للذم من الله تعالى والمدح منه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا تؤدي بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل او الآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الجبر والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل لا يستحل فعل القبيح وترك الحسن
لتورطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشا في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من نتائج العاجل
لحصل الخوف لكن ذلك تفسير المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا لتبين الحسن والقبح الذي وقع بينهما المنازعة ممنوع
بما اشرنا اليه من ان ادراك الحسن والقبح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب كما حققناه وقد ذكرنا ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك التشبث
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان انجر اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات
التي هي ومن هو اسنح الى حنيفة قوته بها الفئة الفرات باللج الاجاج وتوقع منهما دفع ما امد فعل له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود الا على
اهل نحلته الذين هم اشد غباوة من كودن اليهود واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال المصنف رفع الله درجته** المبحث الثالث في ان معرفة الله واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشاعرة ان معرفة الله
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيد معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه انشاء الله تعالى **وقال الناصب خفضه الله تعالى**
اقول لابد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا نزاع في انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لابد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لابد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من الغافل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك الخلاف بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب فالنظر فيكون الخوف حاصلا ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه **واقول**
فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل فمسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يتجه على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسنه او قبحه نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن والقبح يكون الشرع كاشفا عن جهته

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي عن ذلك
المذهبين لابد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض الافعال
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان نقد عدم تسليم العقل بادراك كما اشرنا اليه انه يجب عليه تسليم ذلك عما سيذكره المصنف من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف للمنكر مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المصنف بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث له النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو رجوع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى آخر فليذكره اولا حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه يبني ذلك على
ان المصنف اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم تجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه
يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المصنف فلا تغفل **قال المصنف** رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمناه مكتسبا وكان ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانما
انما يستند اليه او يستند عما يستند اليه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وخالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس وتدليس للطالبين ان مذهبهم هذا لان
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم نعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى **واقول** مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كثيرا ما يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المتصل
بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب ههنا ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفته بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا اخبر في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ابطاله المصنف الآية السابقة
من الآيات الواردة في شان امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله المحقق النصير قدس
سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصول لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون فيه خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لمعناه
الى طريق وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمصنف قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

فيه فضيحة [illegible]

من مخصوصه وفضيلة الفاضل الابهري في حاشيته بما تقريره من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة
ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم بانه تع لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من الدلائل الاربعة
الذي ذكرها المص فيها شيء واحد وهو ان الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهمهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
بوجوب شيء وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تع متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تع قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغيري انما نشأ من تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته البحث الثاني انه تع مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم المشابهة تع
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تع مساوية لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تع عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه
والمخالفة بين سائر الذوات ايضا لذواتها المخصوصة لا لامور زائدة عليها فهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين
الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تع مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة
هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهاره ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسألة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهو واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل التي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسألة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث نسب القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فهذه مسألة بين الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسألة ايضا تدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث انه تع ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تع جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي
تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان
والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تع والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تع يجوز عليه المصافحة وان المخلصين
يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم الى الله تع ولاهل السنة والجماعة فيها طريقان احدهما ترك التأويل وهو مذهب الامام احمد
بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تع كما قال الله تع والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تع لا انهم يقولون بالجهة المشاركة للاجسام كما نسب الى المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تع وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب فيما سيجيء في مسألة عدم
كونه تع في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب بارد واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك بشهادة امامهم فخر الدين بن الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المص لم يقل ان
احمد بن حنبل قائل بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كذبا وبهتانا وافتراء كما زعم الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم
الاشعرية
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوائل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى يقرر
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته البحث الرابع انه تع ليس في جهة اطبق العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تع في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تع اقول هذا القول من الكرامية فانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا لو اعرضنا من الجسم انه موجود لا انه منقسم صفا
اجساما فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف هنا وكونه تع في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعاء التوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتي بها الى النبي صلعم
فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السماء فقال رسول الله صلعم انها مؤمنة وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء ربما عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوقية فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب اراد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة فهو مكذوب بما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ثم ما ذكره الناصب ثانيا من ان الكرامية من جملة من يقول انه تع جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان
يكون ههنا جماعة اخرى يقولون بانه تع حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المص متوجها اليهم
وبهذا يظهر ان قول الناصب وكونه تع في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفه وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش مستقر وانه
بجهة فوق ذاتا واطلقوا عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي نسجها الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان
ينبه عليه انه خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لانا
نقول النقل بالمعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص به تع لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في انه تع لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تع يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
انه تع نفس الوجود وكل موجود فهو الله تع وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تع لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد ثم منا العقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فانسبه من اقوالهم ظاهره على
انهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنها فهم غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بنية التعبية بكثرة الرياضات والاصطلام من لوازم الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد به وهذه احوال لا يطلع عليها الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم مرادهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تع نفس الوجود فهذه المسألة دقيقة لا يصل حوم فهمها اذهان امثال هذا الرجل وجليتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون ان الوجود الحقيقي
لله تع لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تع وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فانتسابه الى الوجود والعدم على السواء فوجوده من الله تع فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تع وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بل جماعة اسلاما انتهى واقول قد بدل الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ولم يذكر عديله وهو ان اراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المتقدمين من صوفية الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال السيد المتألهين حيدر بن علي
العبيدي الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية وصار الاتحاد بامثالهم ملعونا نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هم ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا انما قالوا كذلك لانهم يقولون نحن ذات نفسنا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وغيرها انتهى وبالجملة فهيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك في بعض المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم الى ان قال الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا ماء مشمس اما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين ان الوجود المطلق الكلي من الواجب عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فمستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقايق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع استبعاد
الاول دون الثاني فتأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والتعلق الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما زعمه الناصب من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف
بذلك الشيء حقيقة فيلزم ان لا يكون للنارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشبيهة الصاعدة الى كرة النار نار حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية
وعلمها فافهم قال المصنف رفع الله درجته المبحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعباداتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد
وصل الى الله تعالى ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله
تعالى كما تقدم وعباداتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهال انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه ولا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق
عقايدهم فليطالع الكتب الذي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي كالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي لظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكره من ان عباداتهم الرقص والتصفيق فو الله انه اراد ان يفتضح فافتضح فان لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعميرهم الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده
ليعطيه درارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادات المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فاجماع المفسرين باسباب نزول القرآن وقد ذكروا ان طايفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليشوشوا عليه صلوته فنزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يفعله الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد

واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مستندا للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين
فمن العجب ان يسئل الناس بل كل جاهل من حال هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كتابة
ودقايق الآداب التي لا يتيسر لاحد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب عشر معشار ما ذكروه في رعاية دقايق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها والتعبد بتلك
في كمال الاهتمام ويجعل قول قلندر فاسق ويستبق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من غفلة النفس
الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد بينا قبيل ذلك ان هيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من اشعارهم
ابيات قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكار كون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في جماعة من
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وان نقل عن
بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب او محمول على التقية من ائمة الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكره من ان لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعميرهم الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات
ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات واتيان الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يترك الدنيا للدنيا
فيترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف الجامي في قصيدته التائية بقوله
شعر ومنهم اخو الطامات حلف تصوف بهمس تلبيسا بصمت وخلوة يقول لقد نلنا بكشف سرايرا بجال الاسنا الا اقل فيها بلفظة اراذل
خداعون زرقا بخرقة وسجادة مرقوعة وسبحة وقال كولي القاشي بالفارسية طاعت ابن شيخكان سالوس كر جوش وله
دنيا النس وجا اندلخت ولي بكعبه كه كوجبريل طلقشا بمنجنيق لواندر اسما اندلخت وقال العارف التبريزي نقد صوفيهم نه همه صافي بي غش
اي بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود كر محك تجربه آيد بميان تا سيه روي شود انكه دروغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية
احد انه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي للعاقل ان يكون غير ترابه وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روى عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا
يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه
لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان
كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فبه فتوسلوا
فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جاهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لان ما ذكره في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شان النزول اما الاول فلانه قد نقل المفسرون وجوها عديدة في شان نزول هذه الاية منها ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوهما موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه الى اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الاية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز
مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي ايضا ولا استبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن او يأكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدونها مخلا به واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل
عليه حكمته تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة على زمان
بني امية لعنهم الله تعالى فانهم وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غيرها للغلو وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

كلام علي بن الحسين عليهما السلام

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وسلم سمى بالملاهي الغناء الذي كان بسمعه واثر سماعه وبانه للاغراض غير شرعية
بانه رجل لا بؤثر سماع الباطل ويرشد الى ان الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم حتى انكار ذلك من الغزالية
انهم سواقعا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوءهم منهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ان صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المخ نقل قول واحد من القلندرية اه ففيه ان الشيخ قدس سره لم يعرف بحال من نقل عنهم ابا الخير
الفتاوي وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسموا انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مغالطتها التي لا ينجيه منها الا بصيرة تامة منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول انه من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على نفسهم وعلى نبيهم والههم انتهى ولعل الناصب بقي هو من قول المص انهم يزورون مشهد الحسين انهم شيعة ليس كذلك
نعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيفية ورود الحسين معتقدا لا استحبابها ممن قدر على نفسه اسقاط الواجبات فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب زندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد اقر بما نسبه المص اليهم في هذا الكتاب جماعة في غير حيث ذكر في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من ابن يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه حي وبه قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما ترى
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم تتعبد عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخارجة عن الصعقة ثم لو ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء الجهال الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاءهم
يقفوا ان سنفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرع من ان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه بالجملة فقد حصل العلم القطعي اليقين
الضروري من دين نبينا بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة نبوة النبي لما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في
روعي والمحققون لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بعد ليلا واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما يدل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقلهم وعقول كافة
البشر واثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا اودفنا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ولا بد ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا فالمنصف

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسي ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفسي فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد يفيد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره
والاختبار موقوفان على اثبات الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجود في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من يخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يقصد مجرد الاخبار فهو
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر فان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزمه ذلك الطلب فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب لما ثبت ان
ههنا صفة وغير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسي فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن رجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث فيتجه
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن اللفظ
مطابقا له وانهم التزموا بالتحليل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او ثوبا فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والثوب في النفس كذلك لا يدل ذلك
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وانه ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول بان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا تتوقف لعمر الله
تعالى بما في الصيد فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا به عما يقال
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فتعلم واما ما ذكره ثانيا في الامر فان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم ذلك
من يطلب منه الفعل ابتداء والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فمذهب فيه الناصب الى الاصحاب

[illegible]

بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي آه ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه ووحدته وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظ وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تقرير جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبارات والامور الخارجية فيسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المشهور عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها فاثبتوا حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء آخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا انواعه مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد
قدرة والى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة الكلام ان العرف العام والخاص من المتشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف ولا يخبر بمعنى اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الجاحد من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس هذا
المتكلم والتكلم والسكوت ثمانيا ما قاله شارح العقائد النسفية ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارح المواقف هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه محل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض لتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوقات المتقدمة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين وهو اثبات لما هو غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تاكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان تكلمه فيما لم يزل لوجب ان يكون في القبح منه
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرب بكلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقرائة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان فائدة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبار عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال ان اثبات
الكلام النفسي لم يثبت حدوثه يكون في محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان ذلك السفه الذي
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبة السفه الى الكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ لذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث اعمالهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب بعينه يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن لا نقول بالتلفظ
في الازل بل المعاني قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المرتبة في النفس فقوله بعد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول لفظة
كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

فطنه من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالبشر وح يتوجه عليه ان المبدأ الذي هو التكلم المعروف له بمعنى ايجاد الكلام وقائم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي واتم نحو الانتشار
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة
ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المشتق قد يطلق على ما كان نفس المشتق منه قائما به فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الصوت وكذا التمار يطلق على من كان بائعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الحسن الجلبي من نوق التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقائد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا المحرر الدواني في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من كتابه الموسوم في نواحي نفسه الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف
ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور هو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته تعالى غير قائم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم بناء على ما ذكره ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل لما قال بعض المحققين من ان
اللغة ليس على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم بها حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال ويقيس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي صدقها المبدء وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملحوظ في معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ملحوظ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد دانا
العلم وكيف لا وقد اسند لو اعتبر في دلالة لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرضي كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب ولا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به ولو تكلم الجن على لسان المصروع لا يسندون
الكلام المسموع من المصروع الى المصروع بل يسندونه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما راوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما هو قيام
ذلك المعنى بذاته ثم انفردوا به على المعتزلة في تعلق الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى فلا محالة وفي ارجاعه الى
القدرة وعدم صفة مستقلة اخرى تنبيه على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد فوق لا وصلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقران
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويحققون ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة في جسم من
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه وعما يكبر سورة اسبغ الخصلتين صفتي
السمع والبصر ولجعلنا الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لعنايته
اهتمامه باثباتهما ولتعلقهما بالمكلفين لا لانهما نفس العلم بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في انه تعالى متكلم معنى المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر وعلى وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفسي فان ثبت فهو قديم
واحد كسائر الصفات وان اخر الكلام الى اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فظهر ان الرجل ليس له الا الترهات انتهى واقول ان ما ادعاه

الدين الايجي الشافعي في بعض رسايله عن بعض لغتها انه انما تلفظ بالكلام النفسي لحدا لا في اثنا المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من قواعد العقايد للغزالي
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اقتضا اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضا طلب العلم لو لده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله و
يمكن ان ليس سفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعم انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعم ولحياته بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المزبور مقوله بعد هذا لدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في
علمه تعم وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بافي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعم يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من
يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعم مريد لما لا يكون فكل كائن مراد لوما
ليس بكاين ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعم مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعم خالق الاشيا
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والقدرة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكاينات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم وانهم ائمة في الوجود لتعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعم عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعم يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعم يامر بما لا
اراده ان الله تعم يامر ان الكافر وما لا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح للخالق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فقد ذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حقق معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعم عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعم خالقا للاشيا كلها ممنوع والاستدلال بقوله تعم
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعم وافعال العباد وقد بينا في الفصول السابقة انه تعم ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعم وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بالامر
كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا واما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معناها بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل و
انه اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكرنا شرح حاله ورايته عما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان عبد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعم لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعم فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في زمرة شاذة مجهولة من الشيعة فانكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب لهم الفا بهم لرموه بالرفض والسخافة ولراموا قتله مع اخوانه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول
بذلك حل النزاع المستمر بين الطائفتين فربما من شبعا سنه لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعم بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفى في هذا ما ذكرنا
في افعاله تعم دون افعال العباد من اخترعه واقتراحه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصهما لا انا المتقدمين في جميع ما في
هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعم لجميع الكاينات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة وبدل على انه استدل في
ارادة الله تعم للكاينات بقوله لنا اما انه مريد للكاينات باسرها فلانه خالق للاشيا كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها انتهى ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعم لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة
ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المص وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده انتهى والمقصود تعميم ارادة الله تعم وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعم وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وعرضه من ذلك ان مقصود المص صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته انتهى تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكاينات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه مقصود المص تعميم معنى

لجميع الكاينات غير مريد

وقد دفع ... الرازي ... ارادة ... ان يكون ... القضا ... فمن قضا ... والقدر ... الارادة ... فقضا القدر ... انه موجب ... وما امرنا الا واحدة ... الارادة ... الشرور ... ولا نتيح ان كلام الرازي ... والعلم والقدرة ... الارادة ... والقضا ... منه

ارادة الله

19

ارادة الله تعم وقد دنعن معنى القضا والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة نفسيره
للارادة بالتقدير بخلاف المعتاد المقرر بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اثبت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا
محيص لهم عنه بما ذكره الناصب لجهله الله **قال** المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعم صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعم صادقا لا يجوز عليه
الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبايح باسرها اليه تعم وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبايح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع
المعاصي والقبايح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكن الاستدلال على اثبات وجوب كون كلامه تعم صادقا الثاني ان الكلام
النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعم صادقا في الحروف والاصوات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعم يمتنع عليه الكذب وافقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب
عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل
استدلال الاشاعرة انه تعم لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انهم يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا ما
يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن الدليل فانا ان نقول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه لان فعل القبايح من مباشرة العبد
فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبايح فلا يلزم انه يكذب بل لا يجوزان يكون ناقصا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاسناد الا انه على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه
للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما اخترعه في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله
تعم محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى في لنجر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل
المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين لا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه مم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على
رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعم واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما قال لصاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعم بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي
على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في ساير الاحكام فالظاهر من كلامه
انه لا يستند الا الى رشادنا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعم هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه
بقوله اقول الفرق آه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من تلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه
ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم آه وحاصله على ما اشار
اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قديمة بذاته تعم والا لزم
نقصا في صفته تعم مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهما ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب
المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه تعم ففيه انهم لا يرون خلق
الكلام اللفظي الكاذب قبيحا عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس
سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ لا نزاهة عن مثل هذا النقص لانه ليس بواجب عندهم بل هو
ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعم صادقا كما ذكره المص وقد ظهر بما حررنا صحة ثاني ما في اسناد الاول الى المص قدس سره ايضا فلا
تغفل **قال** المص رفع الله درجته المبحث الثامن في انه تعم لا يشارك شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعم مخصوص بالقدم وانه ليس في
الازل سواه لان كل ما عداه ممكن وتعم ممكن وكل ممكن حادث وقال تعم هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات
كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم غير الله تعم قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا
ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعم في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا لك باقي الصفات والله تعم منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

اي ما لا يمكن ... الكلام ... النفسي ... ليس ... النقص ...

لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله اقول آه فحاصله ان المنكرين للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعم
منه

اثبات فالا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما علا فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان
يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولمرة بل مرارا
غير متناهية باعتبار ان كل علم يعرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا انتهاء في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين التسلسل لعدم تعقله بالمرة ومنها انه
لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب يحتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا
الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام بقوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد
قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني
لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر اما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بالارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة والاطلاق
العرفي فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد
العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة
من الوجوه فكلها مدخولة اما الاول فالاستدلال له بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل
ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سيجيء بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه
كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد بعد ما
فرضنا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا الزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله
في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو
جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعيتم والحاصل ان المحال هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى وحلل ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عدا الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق
بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما تتصور ان تكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة
واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرطا الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في
الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم احتياج الواجب الى ما غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل له به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفي الصفات نفي ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا
كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصطلح
كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفته وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح
سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره
هنا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدماته كما بين وانكروا استعماله على
الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على حيرته بل عجزه صريحا عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا
فلانا قد ذكرنا ان الاطلاق اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما عهد الا ترى
ان تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والعين ونحوهما بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في صدق
المشتق في اللغة قيام مبدئه غاية ما في الباب انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك لا انه يجب بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتق في اللغة الفارسية
بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل

على امتناع

على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى
عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها نقول ان الدلائل العقلية
على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخصرها ما ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمالاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا
يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم مثلا يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر فانه يعبر
عنه بتوانا وهكذا في باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على
عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزائدتان على مهيته والصفة بالمعنى الاول زائدة على الشيء في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول والعينية في الخارج
في الخارج وعينية المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كما حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلال الاول
من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجد كل عاقل من ان الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا وما استند اليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد كما حقق
ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات وان تعدد الثاني انه قد جعله آه ففيه ان النصارى لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند
ارادة التفصي من مشاكلتهم مستندا لتشنيع عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو ممنوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذواتا وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة
تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للملاعبة الاطفال فانه في مرتبة ان يقول اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قديما الا انه محل الاستواء
ومن تجاعظمته في الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير انه في
العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا تفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى الغير وان المفتقر الى الغير كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو استفادته
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هي غيره لان غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التغيير والتحرير لم يقدر
على تغيير التعبير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المصنف فذكر في جواب المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى ولما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الى آخره فمدخول بان المصنف لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية التي من جملتها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لورد عليه
مثل ما اورد على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية انها غير متناهية ويكون الجواب الجواب
بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما انها برهان العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه
عن قريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراتب الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فانه تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا الامر في مرتبة تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين
وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ونظير عنه
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه تعالى عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء شرطا

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد دليلا اخر على نفي لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا انه تعالى مختار ونقل المختار محدث وملخصهما ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفاته القديمة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم تحدد ورمها التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة انتهى وانما الدوري المص في ذلك لان دلالة احتمال الايجاب الامتناعي عند المتكلمين وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ما ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ما ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقد ان شرط الترتيب آه فدليل على جهله بشرايط استحالة التس عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب ولا كما صرح به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس في اختيار الشق الثاني منه بقوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات فلنا ان اراد به ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالقول ان له نعمة حاجتها هي الى صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حاد عنها هربا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين علي ع من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حمارة في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا وهذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود آه فقد مر ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما ياباه العقل في باب التوحيد على ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يحيله كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به وتفسيره بالواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا عن الخراساني كما مر **قال المص** رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطلبان **الاول** انه ليس زائدا على الذات ذهب الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كونه لا في احد الزمانين كما كان في الزمن الاخر [illegible]

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قيل الثاني ان وجود الجوهر في الزمن الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكره من المحذور الثالث ان وجود الجوهر في الزمن الثاني هو عين وجوده في الزمن الاول ولما كان وجوده في الزمن الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمن الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغناء الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقولات انتهى **واقول** المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم اقتضاء البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله لان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يصدق على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا فما ذكره من لزوم اتصاف المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا مما لا تعتبر عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه تتم الحجة على الاشعري ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر آه فدليل على قصور باعه وقصور نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمباينة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب بعينه بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المص من الجواب ان يقوم البقاء بذاته لا في محل له لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون بانه صفة يتعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في اصل جوابه فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغناء والافتقار قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى للناصب ان يقول ان المص حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا اخر وهل هذا الا اشتباه الادلة بجهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن النطق بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج البرهان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما يلزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ ح لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فح جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول ومحتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فتوجه عليه ان المص اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فصار مثله كمثل العنكبوت ينسج عليه مورا واهية كنسج العنكبوت وقد تمثل بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وابتلي بالقال والقيل **قال** المص رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطا لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته تعالى محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولانه يمتنع حدوث فان قدم البقاء بذاته كان مجردا وايضا باق بلا امتناع نظرا الى احتياجه الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انه قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما يتحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما يتحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء

البقاء نفس البقاء قوله صفاته باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات وتبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى واقول انظر وتفحص الى تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان شيئا من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان نظر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان منقوض بانه لو احتاج
الى شيء من السماء في بابه او الارض ايضا لا يكون ذلك موجبا للامكان لانه لكان ناشيا من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهذار
فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات
متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزوه العقلاء من الحكماء الاجلة الفلكية
عنها الشرعية فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء آه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك
فتمسك نبينا بما استدل به شيخكم الاشعري من انه لو جاز ذلك فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون مؤكدا لذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح العقائد وهذا الحذر والذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به ههنا
فتبين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزام لهم في ان رجعوا عن ذلك واتفقوا معنا في الوفاق والحمد لله رب العالمين
ولعل ما اجاب به خامسا مما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث حيث يكون له بقاء آخر فيتسلسل غير ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ان كلام المص في كتاب نهج المسترشدين هكذا لو كان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى اصل مصحح من نسخة المص ههنا لينكشف حقيقة الحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما استقر به نوع مما اسقطنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات تبقى ببقاء الذات آه ففيه انه من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان ريد ببقاء البقاء بقاء الملك
فيه الذي يقتضيه الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو
مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض والا فالبقاء
عند المص وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق المرام قال المص رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها نامها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهده
حال فتح العين هو الذي شاهده قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانما يتبدل بدنه من اول العمر الى آخره وقد اجمعوا بالتبدل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما اسند كونه لهذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودة بالبقاء وعدم جواز قيام
العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام في اقبال البقاء بالجسم واما ما نسب الى النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فالمذهب عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى واقول غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل
اظهار ان نشأ قول النظام ليس لاجل نشأ قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبني حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل نشأ حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لا نماشارك فيه الاشعري مع ان القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودة بالبقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض فهذا المحصل ما هو يتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ التحقيق ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا
وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه
فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من السفسطة الامران يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع آه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخص
البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

الغريزية كما ذكر في علم الطب تامل قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيوة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهده في التوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا ولظهر منه ثم
انه يلزم منه محال آخر الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وحد وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا المحسوسة عند بعض الاعتبار الا ابلغ من انكار احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات اين من لوازم فلينظر العاقل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامهم الذي قلدوه ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه
المشاهدات عن اجلى الضروريات ونعلم ان امامهم الذي قلدوه ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فهل قلد من لا يستحق التقليد لم عرفوا الحق الى ركن غير
شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لا اما ولحد لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غيره من الالوان ان يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم فان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس وهذا الدليل لا يمشي
لانتفاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام اين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انتقال
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انهم لا يعيدلون الذي انه الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن يجوز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فلا استناد لا على نقيض الضروري وباطل كحل شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت لا استناد لا لاجل انما في مقابلة الضروريات انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوس وكذا الجالس في السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس ولا تصورنا مثل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في التوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يحس بالمثلين الاول
كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون غير العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر من محالات الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

بدئ

مستند الاستمرار

لان شرط الجوهر

فى الوجود الخارجى بتمايز من هو يا تها الا بمشخصا تها كما يتبادر اليه الوهم فى الهوية الخارجية التى بها الانسان انسان باقية فى جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه المشخصات التى لا دخل لها فى ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهوية المشخصة له باقية فى جميع
الاحوال و يتوارد عليها الاعراض واى سفسطة فى هذه والطامات والخرافات التى يريدان يمجمج بها خواطر السفهاء اهل مذهبه عنه ولعلت اليها التالى
انه يلزم نكن يب الحس قد عرفت جواب الثالث انه لو لم يبق العرض الا انا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب يخلفه سواد اخر فى الحق
الدليل و الجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواء امثاله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع بدل على وجوب افاضة المثل وهذا مبنى على قاعدة القوم فى اسناد الاشياء الى المختار الفاعل القادر
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لجوز ذلك فى الجسم ان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار
فى الحس و الجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و يخالف حكم الاصل فى الاعراض لدليل خارجى فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك فى ذلك عين السفسطة فهذا جواب الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشئ من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ضرورى الدليل و الجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول و كذلك فى الآن الثانى
قوله واذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى ولا
يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شئ من الانقلاب الذى ذكره وهذا السند لا يخفى غاية الضعف كما هو ديدنه فى الاسئلة الات
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فان الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا يثبتهما مذهب الشيخ الاشعرى وقد استدل عليهما فى محله فليراجع وثانى الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء
وقد ذكر علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فى اعتراضاته على ذلك الدليل الثانى منقولة من كتب اصحابنا انتهى **واقول** فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره فى وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ لا يقتضى صحة تلك المقدمة التى اضطروا الى استعمالها الدفع
ذلك الاشكال الجواب ان تكون فاسدة فى نفسها كالمقدمة الطفرة التى التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال التسهيو الوارد عليه فى تحقق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضى القول بعدم بقاء الاعراض التى يحتاج اليها فى بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعيد يا سيما عند الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل انه مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهى
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لمدعى البديهى ايضا والحاصل على ما اشار اليه المص
فى اللازم الرابع و شارح المواقف فى ذيل هذا المقام انه كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضرورى يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكره فى صورة الاسناد لا على ذلك تنبيه على حكم ضرورى لا مناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدى كما لا
وانهم قد صرح المص فى مفتتح هذا ورده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس المشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس يكذب الضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الذى رايته الى ما ذكره
صاحب المواقف من تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه فى الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد مع الاحساس من امور ينضم اليه يلجى لك
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحس بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره فى شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان
حجة على الغير لما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اى فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى كلى ريب
فى ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل
واما ما ذكره من لتمثيل لغلط الحس فى مثال الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء فى اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الحسيات لنفسه فان السبب الذى ذكره فى غلط الحس عند توارد الامثال كما فى مثال الفوارة هو ان الحس ان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث بما يميز كل منها عن غيره فيتخيل الرائى ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يحكم فى مثال الفوارة ان
المدد يحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من نقض الاجسام والاعراض بتجددها وصول مدد واتصاله
بها للعقل يجوز الحكم بغلط الحس فى الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وعوا فى ذلك بما قرع الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا فى حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين والامداد فكذلك الاشياء الظاهرة كلها تبقى بالفيض من الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لاد لانعدمت راسا وليس فى ذلك حكم بنقض المخلوقات وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن قوله المحالات
الخمسة التى الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا للغير وان الهوية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يبقى ذات العقلاء
وحقيقته بل ماهيته اى ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هويته وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجى انتهى فاراد الناصب بالهوية فى قوله

الاشخاص

23

لا شخاص فى الوجود الخارجى تمايز من هو يا تها الا بمشخصاتها اه الهوية المعتبرة لا مع التحقق فمسلم وان اراد بها الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزهما وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا ثم حتى ينظر فى صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب التشخصات عن كونها
معتبرة للتشخص فلبين ان طها امدخلية فى امر سوى ذلك فقد حكم انها فى عداد بناطها بحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وموسفسطة
او ثبتها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثانى المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة
مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم ذو الفاعل المختار مبنى على قاعدة الاشعرى من نفى مدخلية شئ سوى قدرته تعالى فى حلول
شئ من الاشياء بل صرح صاحب المواقف فى بحث تقدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة لا فى محل ثم بين انها لا بد له ثم نكاته ثم قال
ما خوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر فى اصلاح كلام الاشعرى الى ضم ما ذهب
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل فى موافقتهم اتفاقا فى بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قدح جرى العادة و بينا فيه
من القصور والعيب بما فيه من مطالب قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع بدل على وجوب افاضة المثل اه فان قصد به
الايراد على المص قدس سره بقوله انه لم يقل بوجوب فاضة المثل انما القائل به الناصب صح به وان قصد به الايراد على اصحابنا ثم يقولوا بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادى الوما فيه واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التى اختلف الاصوليون فى كونها صالحة للتمسك بها فى العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البقاء كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء اه فيرد
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول اى كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء فى الآن الثانى
ولم يرد انها ممكن الوجود فى الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود فى الزمان الثانى حتى يندفع بان امكان الوجود فى الزمان الثانى بانه يجاب
وانما اندفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان تمام
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعرى وقد استدل عليهما فى محله مجاب بقولنا نعم قد استدلت الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بالجهتهم ولحيته شيخهم وشارب لناصب الذى يرد قمش شيخه فى الكودنة والضلال انه محل ذكر تلك الاستدلالات كتاب المواقف
الذى فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما يمكنهم فى الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثانى الدليلين مدخول
بما ذكره لغيره من الاشياء اه فيه اعتراف لصحة كلام المص والحمد لله ولنعلم ان هذا الدليل الثانى هو العمدة عند اصحاب الاشعرى كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اضعف الادلة التى فى تعالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات ما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها فى كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانهم لم يذكر فى شئ من كتبهم
الا فى كتاب المواقف ونحوه مما الف بعد زمان المص والكل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته الثانى العاشر
ان القدم والحدوث اعتباران ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتى قائم بذات الله تعالى وذهب الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتى قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم اخر و تسلسل
وان كان حادثا كان موصوف بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال ولكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذى هو شرطه وكان الشئ موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعرى وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر و يتسلسل فالجواب عنه انا لا نم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه فيصح ان
يكون قدم القدماء اعتبارا بان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعرى
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود فى جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره فى الجواب لا مدخول بما حقق فى الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشئ لا يجوز ان تتصف بصفة هى عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هى عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان تتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المص الزامى لهم حيث اثبتوا عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له فاذ ذلك قديم لا قدم له
لا سواله وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا فى مقابل كلام المص والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق فى الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشئ وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوع

موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبقيا اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الاثار الا بان
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد ووافقه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه ورغما لانف الناصب الجاهل السفيه
والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الحادث الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم وانه القائل بثبوت القدم فيما مر بل انه يلزمه القول بثبوت قدم الحادث لان السبب الذي حمله على القول بذلك في الحادث هو انه لو لم
يكن ثابتا في نفسه بالموصوف لما كان اتصافه به اتصافا حقيقيا موجودا في قدم الحادث اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القديم اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى
ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانهم انقرضوا وانكانوا من اهل السنة والجماعة **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل

في العدل

وفيه مطالب **الاول** في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا
وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا بعد ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وتنبيها الاخيار الاثبات
لنفسه مذهبا يخرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب
او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى
بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي ينسبوا اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عقد الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل ما قاله من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسألة فثمن
بالانصاف ان شاء الله **اقول** سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على بعادي الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الْإِسْلَامُ الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن
ان الاسلام هو العدل والتوحيد فهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف

مبحث مسئلة الحسن والقبح

فيهما كلمات ذكرناها في رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم
من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا
بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في انه امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة
وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها او نهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية عقلي ولذا الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل في تعقله حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر
العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن مثلا الا
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات
متعصب متعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وشركه **واقول** قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه
ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب فهذا الخلاف مبني على
ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه
ما يستقبحه العقل والنفي ان نكار الناصب لكونه من الفضلاء انما ذلك لانكار والتاويل تمويه وتلبيس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال **نظم** اگر عدل است در دنیا ودر کون چرا تو در نشاط من درانده اگر دنیغ دوران

رخنه هست جواهر در ان با خون مرا دیست اگر بی مهر شد یستان کودون چرا بحت شراب بشر در انمون وسیجی تحقیق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق انشاء الله تعالى
ثم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة
والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله تعالى منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش
والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن
من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا
يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من مباشرته وكسبه والله تعالى خالق الافعال ولا
قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصبه وغرضه الفاسد انتهى **واقول**
لما قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر
يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار الى الصاحب بن عباد فراى الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاذ بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء فانهم وانما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره
ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكفاك في اجماله انه من انه لا يغني بحال المتهجم وكسب الاشعري **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية
نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي
والظلم وجميع انواع الفساد **وقال الناصب** خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع
انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر
الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى **واقول**
حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول
المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما نرضى به ومنه ما لا نرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان
القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي
ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الا عناية
بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول ايضا ان كان
كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل شمول الكائنات باجمعها الى
القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وسلم الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر
فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق
الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشرور واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول
واما ثانيا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم
غير ملائم للطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك معترضين به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح
بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي اخر ويكون الاصلح
بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود
بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والالات
وخلق لهم الالات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكان اتكالهم على الشرائط الموصلة لهم
الى الثواب عن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة
وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل
نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا
يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوا وانما يفعل
على فعله فيهم يفعل فيهم سيئة ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل
ويقول اما منع الناس ان يؤمنوا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب والتميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معرض والمعرض من باشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **وأقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته
المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجي فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كانعا
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في التمدح
الى العموم واما حكايتنا لكسب فسيجي الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما
يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض الموام بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا ابدا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجي بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير
للعباد في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **وأقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بمتابعة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء ليبعد
للاذهان عما كانوا يشنعون بغيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما نشأ فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بحالة
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود بمنبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل
ان يقول لكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وسلمتم ان نفسه للوجود ولوازمه موجود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لم يكن
معنى الجود كما قررتموه فكيف تثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض ذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال او ملاحظة الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة لانه مستلزم للحكم والاغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحققت ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررنا انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصد الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان ترتب الوجود على ترتيبه
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر به خصائص تلك الوجود فصح ان نقول انها كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة
الخاتمة فلا جرم صح ان نقول انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى وقد ذكرنا سابقا ان ما ذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض الرسائل من انا
نثبت الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعد اظهار المعجزة على يد الكذابين
في العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **وأقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله
واما ما عده جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب بل صريح
استحبابا وهو دليل على نفاقهم فانهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة
ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يكلف العاطل الزمن لمقاتلة الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم ساكنا متحركا في حالة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يدا يقرؤه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا بان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لانه ايمان محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال فافهم وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اولها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام او لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

ان الله تعالى يفعل لغرض العباد

كلام بعض المتالهين في تعليل افعاله

قال العلامة في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكذلك الفقهاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى اللام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه

والامثلة

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات تهدد يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفنا معنى هذا
التجويز فيما سبق انتهى **وأقول** قد تقرر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل
كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر
فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا بد ان يقولوا
بان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب فمردود بانا لا نسلم ذلك وخروج ذلك شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب ثم ... بوجوه
اجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي نهج الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب وانما وعد بانه سيصلى نارا ذات لهب على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي لامكان العذاب بالجميع كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه
لن يؤمن من قومك الا من قد امن ... بعدم هداية الله تعالى اياهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بنبوته لجواز ورود ذلك حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر
عينا لان الايمان انما يجب فيما علم مجيئه به لا فيما جاء به مطلقا سواء علم المكلف ولم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه بعينه
وتحقيقه ان الايمان التصديق الاجمالي ان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قيل لعدلي ... كان
فرعون يقدر على الايمان قال لا قال افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال ليسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم
تدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي
فبما الزمه ... وكان نظرهما ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحرة والعادة قال القرشي قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارع
تعلم ان السنور يقدر على احد هما ... وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع ... فما معنى قوله
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال ... ان يعذبهم من غير ... الابات ... للكتاب ... اذا كان هذا
هو المذهب فسيجي تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما
اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع
الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى امره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون
فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهين الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل بامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هداية فقد علمت معنى هذا التجويز
وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه من الطامات المبطلة لفكرك العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسب من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى **وأقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مضمون الاية المزبورة لما افسد الناصب العموم وقد ثبت
عمومها مخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ملبس بقول النعم لا حديث
كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسحاق الاسفرايني عند مجالسته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتلبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله
يجوزون وجود الالهين في الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد
الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خالق الله تعالى اياها انتهى اسم الناصب لك انتعلم
ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة
والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم
اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في
المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم ضلالا
اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما
الضلال فيجيء لفظان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا اءذا ضللنا في الارض اي ضاعوا ...

لصغر

ضل من تدعون الا اياه اى ضاع وبطل وقد يكون متعديا نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تع فقد ضل سوا
السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه قال ابو زيد
يقال اضللت الطريق ولا تقول اضللته لما كانت لا يفارق بمكانها وتقول اضللت البعير ولا تقول ضاع عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق تقول منه ضل عن طريقه ولا تقول اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازم التي بمعنى ضاع وبطل فتزاد الهمزة للتعدية الى احد فيقال اضله اى اضاعه وابطله ومنه قوله تع اضل اعمالهم اى ابطلها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية تقول اضللت فلانا اى حكمت عليه بذلك وسميته كقوله ع شعر ما زال يهدى قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطايفة قد اكفروني
بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تع اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة تقول اضللت فلانا اى وجدته ضالا
كما تقول جبنته وبخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تع واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تع يضل به كثيرا اى يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه
بضلاله كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان يجعل الله هذا القران اضلالا للخلق وان الحق في خلافه تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ويزيد الهمزة للتعدية الى المفعول الثاني ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تع اضلونا السبيلا وقوله
ليضل عن سبيله بالفتح وان كان يحتمل ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك هذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة ... وليس
في القران ولا في السنة شي يضاف الى الله تع بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تع هو المغوى عن الدين
المضل عن الرشد المانع عن سوا السبيل وان كل ضلال هو فعله باطل صحيحا ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذلك من صرف
غيره من طريق جبرا لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغوا هو التلبيس
بضد ان يجامع التكليف فيهم فلو كان الله اضلهم عن الحق لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب ولوم الوعيد
والتوبيخ في نحو قوله تع فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغوا الوارد على سبيل
التلبيس انما يقصده من يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تع عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا ياخذهم
بما لا بد منه وذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكاليف ويرفع فايدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضا تكليفه نهى عن الاضلال والاغوا وفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تع
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسالوا عن سببه فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله
فقال الله تع كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبت الى بعض الخلق من تلك
فقلت كان فلان اضل فلانا واغواه وعلى غيره واضلهم عن الرشد ... مضطر الى ان لا تنسبت اليه هذا النقص فكيف يضاف الى الحكيم الذي هو
ارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه برهانان احدهما انه تع هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تع ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تع هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما ياتينكم
مني هدى وقد جاءكم بينات من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال ويقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تع اضاف الاضلال بالمعنى المتنازع فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان
الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فانهم اضللن كثيرا واتبعوا ما تتلوا
الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الاخبار فالمراد به ... الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق انما
كلام مظلم لا هداية فيه فلذكرو ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تع الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك
وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضى بوجود الكفر وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تع مريد لجميع الكائنات
فهو مريد الطاعات ومريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تع مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي و
الارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب الارادة هو عين الرضا فهذا باطل واما قوله وكره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى بوجود
الكفر ولا عجب من امثال الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غرايزهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجي في الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم يعتد بهم مع ما عرفت ما فيه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فهذا قد قال فيه صاحب المواقف حيث
قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ... ان العبد لا يريد الالام والامراض ولا ... اراد بها و

ما يوجب الاعتراض عليهما فالرضا اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة انتهى وليس يرضى لما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة ... الرضا
ما قضى الله تع به ولا يشوبه ذلك تردد ولا منازعة ... كما اشعر به كلام ابن تيمية الحنبلي في شرح منازل السايرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوى له ومراد المتبين احكام القران لا بتركه باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه صح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تع وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تع يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لانه يريد
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مامور به ولم يجئ الامر به وانما جا الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جا الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن تيمية
عن القاضي ابو علي والبنا ... ومن وافقهما انهم قالوا لم يتم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فان بني اسراييل
عباد ... ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سواي فقد قال ابن القيم انه اثر
اسراييلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بنا على عدم ملايمته ظاهر المدح الله تع على اهله والثناء عليهم فنقول قد اتحاد الرضا والارادة ثابت في قول الاشعري وقدما اصحابه على ما نقله
ابن تيمية وابن ... في المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تع امر الا ... ولا
حبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القول ولقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام ... المتقدمين فيهم قال المص رفع الله درجته
وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعات ما اراده الله تع وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تع وكره
كثيرا مما اراده الله تع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تع يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشي يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله فيهما هو التقدير ومعنى ارادة
من النبي صلعم الى ايمانهم وتقضيه والرضا او الميل غيرة ارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضى الله بشي ولم يرض رسوله بذلك الشي وسخطه
كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى واقول قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تع من الطاعات ما اراده
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبيا من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي يرضى فتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تع يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فكلا
نعم لانهم وان لم يقولوا به تصريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شي على الله تع لزوما لا سترة به وايضا قد صرح في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المص ان الله تع يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تع لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تع ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله عز وجل امر بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة ان الله سبحانه امر بما كرهه ونهى عما اراد وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تع لا يجب عليه شي ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فحد المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد هنا عدم وجوب
شي عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شي من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جايز ولا يكون واقعا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة ويحمل تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاتهم فيما سبق انتهى واقول العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابه ان ليس بواجب على الله تع عندهم والالزام مبني على الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد ما هي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تع واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشيا يعلم بها ويفعل ويحيي وانما خلق الخلق ليرحمهم وانهاهم ليسعد
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلقه فرد
مد للاشيا ولا بعيد عنه ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر بما بدا ولم ذاته وهذه المقالة تنفى الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية

ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قائمة بذاته ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب ومما لم
يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بهما ثم جوابه انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود المخاطب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا
ناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني في غرابة في هذا الكلام انتهى **واقول** قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا ينظر اولو الريب
اليه واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني باطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري ايضا نعم يكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما يستخف وينفر ونعظم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم ونسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض ولما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم
في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه الخصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر وسيجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متاخرة عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
نقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك نصب السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم ويندفع النفرة عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام ثم في
مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام رد بنفي عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فتفهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوه اليهم ولو فرض صدق ذلك عمن لا يعبأ به من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف علومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك نصا بقولهم علمائهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما تجب عند توهم ما بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اولا في ابتداء الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا تحل بالتقية وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه من
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه الشيخ العارف ابو بكر محي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المومنين ع انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ما ولي من تولى ضدك ولا احب من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من رفضك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله من لم يفضل الله ولا عاد به
اهتدى اليك ضلال هو البيان المبين فاضح ولنا واضح ولنعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني ۞ صديقك ان الراي عنك لعازب **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ

الآخذين

اي يصف المصنف بوصف الامرية ووصف كونه ناهيا والا فلا شك انه بعد بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مسموع فانه منع روية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال بعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم بكلام نفسي قائم بذاته تعالى بل هو متكلم لم يزل نقل عن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن الكرخي انتهى منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تاخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ تقديمه

تود والتواد المصدر خفيف والاسم ... منه

الاخذين بالاهواء وغيرهم المحبين للدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذرا غدا في القيامة انه قلد من يتبع الفلاني او وجد اباءه واجداده
على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم تبرأ المتبوعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الآذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب لينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه نحن ديننا ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال الحق ان افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه
والفاحش ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس بما لا يقدرون عليه ولا
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان
يطاع ويعبد الناس لم يكن كما اراد ولا يكونون كما يكره وهل الاولى ان نقول انه تعالى ليس يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيى فيدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال ابدا
افنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخلو بذلك الصلوة وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فحش وبذاء ومع ذلك مع انهم حجج الله وحفظة
شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه لم يبق في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المومنين
علي ع واولاده عليهم السلام اخذ وكان جميع اهل السنة يستندون اليه عليا بانه فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا
شبهة في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الحق
عنها ويخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح طول ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لما تشبه به يجب به
حذرا ان يتضح عنده وان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت شبهته عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك
التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب
من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرط الصدق والانصاف فنقول لو ان مشركا في
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من علماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ان يرغبه
الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره قد دبر امور الكائنات في ازل الآزال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما
يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي
ندعوك اليه له شركاء في الخلق فانه تعالى خالق افعال الكل والناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على ذمته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يكن
قضاؤه سابق وعلم متقدم بل يجد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكرههم بتكليف الناس فوق طاقتهم ولم يقع هذا او تقول انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف بما لا يطاق وهل
الاولى ان تقول له ان كل ما يجري في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او تقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فليس بشيء فهو اعلى غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان تقول له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او تقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان تقول له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة انه حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي وتقول له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
تعلم الاشياء بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان تقول له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او تقول له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانما حدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
نفله وارادة سابقة وهل الاولى ان تقول انه تعالى سيرى يوم القيمة لعباده تزداد بذلك شغف عباده وتبرز رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية
بلا كيفية كما ستر وتعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان تقول ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا باس من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا بأس لانه من عفو الله وكرمه ان صدر عنه معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب فاننا لا نقنط من رحمة او تقول له ان الانبياء كالملائكة ولا يحل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى ادم ربه
يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان تقول له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه وانهم لازموا صحبته
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اعلاء الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة وحكموا اقوام العدل وحتى بقي منهم الدين والمحفوظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او تقول له ان هؤلاء
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يثبت منهم الا سبعة عشر نفر فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكره انه ليس في التوحيد دليل ولا
جواب شبهة الا وهو من امير المؤمنين علي عم فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كلما ناخذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء وكتب الصحابي الذي تشهد رسول الله بعلمه واجتهاده وامانته وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويزعمون كلها
ينقلون عنهم بالافك كذبه كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة القريبة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق
انتهى **واقول** في جميع ما اتى به الناصب الفضولي في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويها واطلاق ستر اجمال ان
لو كشف غطاها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء ما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المتحير انه خالق لكل الاشياء حتى الشر
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عد له في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
فيه لتزلزل في تلبيه وقد رغب في تحقيق دين الاسلام وانتم تعتقدون ان القران غير مخلوق وهو شيء فلو ان هذا انما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وارتدع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب قبحا واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال يخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم منه الشركة حقيقتها لا ما خصه الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل لانه لما كان التكليف منافيا للجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب فيهما وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي نسب القول به الى اهل العدل نفثة مغشوش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوانات والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر متفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبيح في فعله فهو كذب لانه يتوهم هذا مبني على ما قالوه من ان تلك القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المتحير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى
لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشارة
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول انه يجوز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيخرج ذلك المسكين ان الله كيف نعلم بلا علم

راي كل تقضيه قاعدة الاشاعرة من امر بخلقه افعال العبيد

من عطاء

من عطاء الثواب واجري العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعله لما لم يجد الناصب مذهبا لاصحابه عقليا
معقولا يرغب به العاقل ويوجب ايمان المشرك المتحير الجأه الى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم فهو انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح منه تعالى كما مر مرارا وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم
يعنون به ان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما يشاء بان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق ما يشاء من الجواهر والاعراض والحيوانات والنباتات والمعادن بما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فامتثل العبد وادى الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان ناخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس مختصا بالتصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمه العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لجهة تأثيره
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي عند كل واما
ما ذكره في هذا الفصل من تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي تدعون اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو موجب لذي لا يعرف له الكاهنا بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية
وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده ووفاءه بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
بان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدق الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما ما نقموا من كلام من نسبة الوجوب الى الله تعالى فهو مما تفوه به امام الناصب احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن التفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تعالى فيجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة اه واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم
فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فيصح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد بعد ما طاب ثراه في نشابيه ومثلوا المعنى الاول من الاخرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثالث منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين علي عم في حديث المشهور المذكور في التجريد وغيره مسند كون موضعه اللايق به عند بيان صفات الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ حاله هذا لا يجوز اطلاقها لا بالنفي ولا بالاثبات لايهامه الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وقد روي عن بعض المجبرة من
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويحيلونه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم
من امور الاخرة قال لا استطيع وقد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وتحمل مشاق الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سينالك
ما قدر لك ولا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تغلق بيتك ولا تغلق بابك ولا تلتمس لعيالك معاشا فانه لا ينالك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك لما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطايف ما حكي عن علي انه قال لمجبر اذا ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخل احدكم
منزله نزلت لك الاجل فلو سألت كيف قال اذا كسرت جاريته كوزا فاضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد سلام القاري المنبر فنزل وشرب على ابنه قوما
غلام يعجز بجاريته فبادر يضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال العلم بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ باصبهان
رجلا يعجز باهله بمجلس بحضرة امرأته وهي تقول القضاء والقدر يا عدوة الله تؤمنين وتعتقدين بما هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها ولعنة الله عليهما وقال انت سنية حقا وجعلها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فمكرر لما ذكره
من مرامه ثم ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم فاذ ... ان يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع ان في تعبيره اللفظ واعتاد ان يكتب لك الحلو كثير مما عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليهم ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستجير لاصر في الانكار واخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس بحسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عبيده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبايح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لائق بكماله سبحانه ثم قال
اضافوا الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك ابليس واعوانه وقد ذكر عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريآن منه ومثله عن ابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليهم بما اراد فليس يصح على الاطلاق
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبايح والفواحش وهذا عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى
واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقايد اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره وارادته اه ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبايح كما مر لا لنفي ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المنفرد في ايجادها
الايجاد والاعلام كما مر بيانه عن قريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه ومحبته والشرور والمعصية بغير رضاه متحد مع مقالة الامامية والفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يفرعون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر اه فمنكر لما مر منه عجزا او اضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات ناخذ معرفتها انه من الصفات نفسه اه ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاته ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمراتها وقد قال الامامية وساير
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فيمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من اثبات الصفات القديمة ومعانيها
للذات ويظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقول انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نايب عنها في ترتب نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زايدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة لئلا يلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير ويتحير و
ينسب دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم ينسبوا الاشاعرة في تلك السعة فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زايد
وقادر بلا قدرة زايدة ومريد بلا ارادة زايدة بل عالم بعلم هو عين الذات وقدير بقدرة هي عينه ومريد بارادة كذلك الى غير ذلك فلو فرض توقف في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء حتى يبصر واتحاله كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول انه تعالى مرئي
يوم القيمة لعباده اه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الورى عليهم باستار
مذهبهم للحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف انهم هم الكشف التام الذي قال به الامامية اعون من الرؤية بلا كيف وهي من العجائب تتبع كتب الخصم
الشفي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين وغيره والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور الكباير عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يؤيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة انشاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون وقوع الصغاير عنهم فلا ييأس احد من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد اخبر المذنبين بعدم الياس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فلا حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبيا
كالملائكة ليس لهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير نسبة الذنوب الى
الانبياء كما جاء في القران وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء قيل
بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة ثم سمع الاية المذكورة يحكم بنفي
نبوة ادم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيانه

الاولى في ذلك الا انه صدر خلاف الاولى لعدم الوثوق بان الذي هو حسن عنده صدر منه وهو متضمن له من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين ... انه وقع نزوله ما
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول ان رسول الله لما بعثه الى الناس تابعه جماعة من الصحابة فيهم اجلاؤهم
وجلة يكشف عنها من حضر وشهد من الامامية فيقول انهم كان ممن صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا في دين الله
وصحبه بنيته وبطمعه لا لخلاص الطاعة طمعا في جاهه فلم يعين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز ان يكون الا الى من بعد منهم
بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعكا ارتداده على اعقابه القهقرى كما وقع عن قوم موسى بعد ما خرج عنهم ... الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك
اصحاب نبينا بعده واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظايف الخلافة ونشروا الدين اه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين قاموا بوظايف
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي فغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بل لم يكتفوا بذلك عنهم الامامية من امير
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شعار
الاسلام اهمالا او انتظاما لرياستهم الباطلة في ذلك كانوا يجترؤون بعداوة الاسلام واهله كما في البطن الجاهل انه يعلم اصلاح ورعه وصلاحه وهو في غاية
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عم في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا
امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك وعاديا
اولياءك وواليا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة
سمائه بارضه وعلوه بسفله ... الخ الدعاء الشريف الجريء فضايح الخلفاء هذا والحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط ...
وتنقوا الاكثر كم كتبهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين **نظم** كو روا بجانبي دعوي باطل ما رسيت دو قيامت
روز جزا بيدا ستكيست واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله وقبال الرهط الاصحاب بعد رسول الله خالفوه وكفروا الا نفرا ...
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما زعم قد تابعهم اكثر اهل ...
في هذه الطائفة اولا وفي قلوبهم من الشبهة التي ستحكم في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل اهل
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان لا اخذ عن امير المؤمنين الا بما يختص به الامامية فيعنا هو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه عم باختصاصهم له وكذا لائمة وانكارهم من انهم محبته ومواليه والحمد لله الذي يعرفنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار
صلى الله عليهم فلو ... توددا الاخيار ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا من الاثام والاصار **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهب الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض و
منافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكر هذا الرجل هو ... وكثيرا ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث واعدناه في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **واقول**
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وفيما هنا في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره مخالف لذلك وانما ذكره العضد
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك ان ههنا امرين بل اصلين احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة مقتضية حسنه وقبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأهما ام لا والثاني ان الثواب المرتب على حسن الفعل والعقاب
المرتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين ... منهما والاشاعرة الى
نفيهما راسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت ... ان يكون
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

[illegible]

للرحمن في نفس الامر لا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا انه
منشاء مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القران
على فساده في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب اجلا
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما في رده تلك من كلامهم با
هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
او قبحه كان سابقا حسنا ثم امر به امرا ولكن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال او موافقة
الطبع ومنافرته باي معنى كان مما لا ذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقل عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هناك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فكان هذا يكون منافيا للاعتراض بذلك ويندفع
فيه بطلان ما قاله لو امر فرضا حسنا او نهى عنه فرضا قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه
انه لا بد ان يحكم عليها بالمدح وانما يعبر بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد كل من نفسه حكم بديهيا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن ليس في الاجل اما لكمال الله بالذات العقلية والصورية واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويندفع
من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح قد دل على ان ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير وهي الحجة الالهية غير الحجة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من التخالف بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واستلها عن درجاتها الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنفيا عند من ظن
المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس تعارض بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون
فيه الامتعة والالات موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والنبات الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الالات
فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى يتعثر به ويعتريه ما قال الشاعر نظم عاشق از بي طاقتي هر دم بجاني سر نهد عشق خوابش بر ده بنيادر كه بالين بداست وهكذا
الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع اسقر وما عند ارباب العقل يقرر بحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة
ارباب العقل مع اصحاب النقل فانه بهذا يظهر الخلاف فيحصل التمانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة وترتفع الاختلاف
هذا والحق ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين فقد انتصر صاحب التوضيح من الماتريدية في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم وانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتا الاجلها يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا حصل الاشارة الى ما قررنا يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المنافشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك ان التوضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان وبنقائصه
حيث يحمد عليها او يذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ذلك
مستفادا من صريح كلام الاشعري وظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الاخر الذي استثنوه ابعد عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب التحسين الطبعي وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من
البشر غير قبيحة وعذرهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم الغافل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد حكم صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فمرة فيها لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
وعزها فانصت وطبعه حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عبارة عن ملائمة الطبع

توجب

بالذات العقلية
البتة حيث ان اما
بالذات العقلية
الحسية واما

توجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق ولما له وقبح الكذب ونظائره ولو كان
ذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتذر لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل
النزاع بما استحدثه متاخرو الاشاعرة وجعلوه ستيرا يلجأون اليه حين يضطرهم حجج اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق بالمعاني
المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه تورية للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا قريش
ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم انه اراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذا لك تحريم البغي والاثم فكون ذلك
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحها عند العقل بنهي الرب عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته وعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه
وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقول يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك ان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته انما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتطببين والكذابين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب قد اسلم لما عرف دعوته صلعم عن اي شيء
اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوى النبي صلعم بمطابقة
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر ظلما
نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم ممنوع عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في ان واحد ونحو ذلك والقران صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى فلا تخاف ظلما ولا هضما ولكن كانوا انفسهم يظلمون قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اوخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يواخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك ولا يكون ظلما لو فعله ويؤولون الاية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك لخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الاية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
ابيها ولا يحتمله بوجه اذ يؤل معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى يتنزه عن هذا ويتعالى عنه وكل

وهو
ان الفعل في
نفسه حسن او
قبيح ١٢

عند هؤلاء انما العبث السكر والباطل كلاهما في المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عنهما اذ نسبهما اضداده المكذبين لوعده

ووعيده المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يابي ذلك ثم قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء

لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى

عقولهم وانهم لو فكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن

الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذا قوله تعالى

ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب وهل هذا الا زعما فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به وهذا استدل على

انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى اخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع

وخلاف ما اعلمنا ولخبرنا به ولم يكن انكاره قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا

السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء

ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي يزعمونه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه

جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون

فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيئ والحاكم به مسيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار له اشتمل

عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هذا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك

قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار يدل على ان هذا قبيح في

نفسه منكر ابكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق به سبحانه

نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح

بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا

اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك

الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم يتنبه لبشع ما هم

عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول

لها يميزها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم

لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير ولم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون

فنبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل

عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد

الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم

هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه

عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي

من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك

وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك

بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين

وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة

بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة

لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا

صادف رضا قابلة نبتت فيها الكلاء فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فاذا

فافضى الحجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل

الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل

والله بما تعملون بصير فان كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد الغزر فاخرجت ثمرها ضعفي ما

يخرج غيرها ان كانت متحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من نفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة

وقلبه حريص على خروجها وتبعد وتضعف قلبه وتجزع عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين

القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة

اليقين فيه وضعفه افلا ترى ان سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من

تحتها الانهار وله فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول

على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال الشيخ كبير له ذرية ضعفاء يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش

ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن

عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احرقت اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه نبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب

لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجعلون لا معنى فيها يقولون ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه يشبه

بقبيح اخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشية والارادة مع الامر والنهي فقط و

الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر واجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح

الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحهما ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج

الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة

وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد

حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية وصرف

الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا لحقيقة النار وما يناسبها لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن

الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا تم الوجود بتقدير العزيز العليم والكل

مربوط بقضائه وقدرته ومشيته واذنه وتمكينه ولعنت بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك

تاثير الله تعالى زهد وخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق اخر ولا يخفى ان هذا الاعتذار فاسد وليس اعتقادا وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق

والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة

ولنجاة الانبياء من ... الاسباب وكسب المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك وانفاذه لانفعالها

وبيان احكامها وحسن صنعها فانه يكون كل واحد منها دالا له على قدرته وحكمته من خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات

عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى و

ظهور قدرته ونور حكمته يوجب للعبد اذا تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تبصر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا

ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكار ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا

نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقتها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات

التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم قال المصنف رحمه الله تعالى وهو باطل لوجوه **الاول** انا نعلم كل عاقل حسن الصدق النافع وقبح الكذب

الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا نسلم انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري

بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يكون تعلق الثواب وهو من الله تعالى لا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردت بعض الفضلاء المعاصر

في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد تمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب

النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد

انما يتوجه لو اريد بالثواب والعقاب خصوصيتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء

الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا وفي

بعض الخواشي نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى بخير ومن خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا

الجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتهما ككون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك

في الآجال قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التمهيد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم تلك الجمل اتفاقا من الفريقين

وان علمت تلك من الشرع فقط ونظيرها اوردناه هيهنا اما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد

للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان نحو جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان

كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام الكائنات فيه

مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وصور الكائنات فيه انتهى بحثا وبعينه اورد لانقضاء الحال انما الكلام من قبيل ان يكون المثال البه

بانا لجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين لو بقال كون الزمان

ويؤيده ان اصل معنى الثواب ما ذكرناه ذكره الصدر قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال انتهى والفهم يؤيده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقايد حيث قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب هما اما بدنيان كاللذات الحسية والالام الجسمية واما النفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع اخر واما القائلون بالثواب والعقاب العقليين قالوا النفوس باقية بذاتها ان كانت مدركة لذاتها لذاتها الباقية معتقدة بما يجب عليه ان يعتقد ما تخلقه بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدايم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمرة في الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدايم لفقدان ما هي لها ووجود ما لا ينبغي معها وبين هذين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان كانت الخزايات والشرور غير ممكنة منها تمكن الملكات بل كانت ... الخ منه

كان فيما ... شرع اولا ... النفع والضر ... وقال الناصب ... انه ... الصدق النافع ... الكذب الضار ...

والرفع بمقدار الشيء الذي من ... الناصب ... لم يتعرض للرفع ... الشيء الا ان ... على ظهور ذلك لما ذكرناه قريبا من اثبات الاستلزام بين معاني الحسن والقبح منه

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال للمستدل ان يمنع صدق تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصيته كونه عقلا ومجلا لارتسام الكائنات ثم بدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بما
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل العاصر مع طول ملازمته ومدارسته
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب من ذلك ان هذا الفاضل ذكر ههنا استقلال العقل في امر الاخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاني او ابل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** لو حكم العقل ان الله
لم يتبع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق جوابه
مرارا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان الا انه يختار
لكونه موجبا للثواب في العقبى وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى **واقول** قد سبق دفع ايهام جهت سابقا اسالزم نال للمعان لما في محل
النزاع وقررنا فيما سبق دليلا قاطعا على ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقق الاصليين وان النزاع واقع
في ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصليين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف تحق فيهما
ان الصدق والكذب كسائر الاشياء والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر فكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جواب هذا ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت المدعى لانه من مواضع العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرايع فان البراهمة وان انكروا النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال اعتقادا
الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقل عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا ان العقل دل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في ايات خلقه بعقولنا ونشكره بالائه علينا واذا عرفنا وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا
انكرنا وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يامرنا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يامرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشا من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره في بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد لا تحصل لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما ذكر هذا الرجل من الدلائل على عود في محل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كلما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى **واقول** قد مر مرارا انه وقع ما
لهذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا ينسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر سابقا ان اخذ الحكم بعدم قبح صدور القبايح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى ويستوي اتفاق عدة

حر

جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بذلك
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن ادى عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان
معتقده يلتبس ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثر
هم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن كان استحقاق الاشياء المدح ففيه الملازمة ظاهر لان الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه تلوح
الشعر في تدقيق هذا السؤال الفاسد وتفخيم قال الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فبان له من جهله الجهالة انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم او ان ذلك يتبع مخالفة ما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك الايجي صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال وعند بيان النزاع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع بها علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان او جهة
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما باثره وطلبه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل فيهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يوجب
العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحين لمنشئية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وتلامذته الناصب ههنا مناف
لحكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص بجهة من الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وعلق البحر في اجزائه ههنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب على النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا دفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلف اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقول النبي امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فتكون بالسمع فما لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

قال المصنف في نهاية الوصول في المذهب ان الحكم بكون الحسن والقبح عقليين صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا لم
نأثم بتركه فلزوم الافحام بحاله فاذا ثبت الوجوب العقلي فنقول انه لا بد من النظر ليظهر له صدق مقالته لئلا يتركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود ولظهور الدليل الذي
قطع منهم من والى الحق بما سلك فليطالع اولياؤه هناك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا
دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال لم لا يجوز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة فهو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على ابطال ...
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرضيه ان شاء الله تعالى اولي الآراء الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا للمدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
بالعقاب او لا فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدمهما اي الجهتين في ذوات الافعال فهو غير معلل لانك سلمت وجود الكمال
والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبح وان اريد نفي
كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب للافعال للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا تقتضي تعيين
الثواب للافعال بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله
على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز نعم يمكن انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار كاشفا بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمان حراما في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري ان ما تيسر من الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم لعدم استقلال العقل بعجزه عن مزج جهتي المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب وان
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا فيحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام للتولي والادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا
لبعض قرائنه وعابه المولى الفاضل ... محمد البهبهي الشستري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك
للحكم اما الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قالوا اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما
سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم غير صحيح لان القسم الاول بعينه مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة ... ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة والمفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصل السابق من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان حرمته امر ... خالف في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان الخمر لم تكن حلالا في شيء من الشرائع لخمسة لورود لحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استنباط تحريم الخمر حراما في بعض الشرائع بعدما كان حلالا في بعض
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب لو تعلق الحكم بتحريمه لو قلنا بان الحسن
والقبح ذاتيان واما لو قلنا ان قبحها انما هو اعم من الذاتي ومن الناشي من الاضافة والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررنا ان ما ادعاه انه
من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة في جور ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

الباغية

الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية
ومن تابعهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة
لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية
بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه
فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى
وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد يفعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسب هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح
ولم يعلموا ان خالق القبيح ليس فاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى
واقول قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا المعنى في مقابلة
قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويبقى الكلام
في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة الينا ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد
عرفت بطلانه مع ما فيه مما صرح به سابقا في محاكمته المردودة من كون العقل حاكما في الجملة واما قوله ان خالق القبيح ليس فاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه
مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء
لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا
نعلم حينئذ نبوة نبينا محمد ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة
محمد صلى الله عليه واله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران في المآل
في النيران ولا ينفعه عذره في ذلك يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من العلم
بعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكاذبين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله
لم يظهر المعجزة على يد الكذاب يفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه
وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجاري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى **واقول** قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مما لا يتم مع تجويز
ذلك لا يجب جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق
الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا يقبح بالنسبة اليه فلم لا يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة
اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة
فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويتوهم الناس ... صدق مسيلمة الكذاب
ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي الناس كلهم هذا نصدق بقوله فلا بد من ... فاذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقول
يصدق وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فينطق الاشجار والاحجار بتصديقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلى الله عليه واله قال لا
نبي بعدي قيل لهم فما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب لو يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة
وقد صدقهما الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده
الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز
فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد الخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل والغافل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال
وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته ولينحن من الموت قبل تفطنه لخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان كل ما يقيمه من الدلائل فهو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة
مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز القبح
على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصوت عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ولو رد عليه الاعتراض والتشنيع

من المسلمين قائلا بانه تع ظالم او راض بالكفر تع عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق غير الفاعل والعجب انه لا يخاف ان يلقى الله
تع بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تع في الخلق مثل المجوس وذلك لان هذا ادنى من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون **واقول** نعم الاشاعرة يقولون انه
تع لا يفعل القبيح لكن بمعنى انما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تع وليس في هذا نفي صدق القبيح عنه تع بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فهذا مما انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الايات تنادي بحجة على من جوز الظلم الحكم
على الله واثبات به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر
عنه تع بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما
مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تع خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث ضعف بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تع هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وعبر عن حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان الفعل قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه فاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تع يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعم من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود انه لا يليق
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الاخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضيه مقايسته مع الضارب الاكل اتصافه بما
نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كزيد عمرو بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تع واقعا على زيد فالله تع مسود وزيد اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تع
لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه الا يرى ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تع مصدر غير متصف به لا نا نقول
عدم صحة اتصافه تع بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه الكلام في اثبات انه بحسب معنى اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تع فلما ذكرتم انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكاسب يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم التخلص عما مر من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا
نفي الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشياطين او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تع وقلنا انهم
متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كما يوسوسه الجن الانس والجن لا يتمكن من اضلال من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم نكتفي بجانب السموات والارضين وقد قال تع ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف منافيا
الجبر خلى الباري تع بين الانسان والشيطان ليميز الخبيث كالناصب واضرابه من الطيب فنطق بذلك القران في قوله تع لاحتنكن ذريته الا قليلا
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
تخلية سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تع معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تع قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تع لايجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم عن ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تع ولو شاء الله لهداكم اجمعين
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي بناء التكليف المنوط بالاختيار والمحذور المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تع عن المشية القطعية التي يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثال ان تقول لعبدك او يدك مثل كذا ولا تجبره وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخرى على الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تع مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والاخر
فاعل الشر كما انه ليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم لحق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبية ومنها ان مذهب المجوس ان الله تع يفعل فعلا ثم يتبرء منه كما خلق ابليس ثم يتبرء منه وتنفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تع يفعل القبائح ثم يتبرء منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد فلو كان عليه اتصافه بكونه اسود لا الحامل عليه وجب اتصاف الله تعالى اليه بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه منه

ان نكاح

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه لان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم ولوم على ما لا
يفعل وهو طبيعتي النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك على ما لا يفعل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا ويضيئوا والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب فيرتفع الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدق بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشر في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تع وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتقد
بان ما عرف من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الاموال الدنيوية والاقبال على الله تع بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع عنه
ولا يقبل طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم الشديد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تع كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تع ولا تاثير لقدرة العبد
البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تع العبد ان يخلق مثله تع ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كادم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك وتع وتقدس الى مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلم لان دليل
النبوة هو ان الله تع فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تع فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجبت الاستعاذة منه لانه
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان ولجاز على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تع وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين ويخلص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة المنافقين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تع وان اجماع الملتين منعقد على انه تع لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامة الدليل على المدعى شيء ولحد هم ينسبونه بالقبح
العقلي والاشاعرة يسلمونه الا انه لا يقبح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تع انه يخلق القبائح من افعال
العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير وقبح الصور
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تع يخلقهم فكلما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا يسمونها الخباثات التي لا ينفي حقيقته فهم لبسوا وخلطوا في اجماع الملتين في تحقيقه واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تع انه يخلق القبائح من افعال العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه وخلط وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تع ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع اصلا في حفظ النظام ولو كان فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تع فانه اذا تامل فيها العاقل وتبين ما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات والى ذلك اشار تع بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع الموذيات وابليس و
ذريته وتبعته وامثالهم الا بناء واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمودة وعلمها وهو العشق مذموم من حيث انها سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الجمالية انها محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العالم وهكذا جميع صور المرام فلكل منه والبرزخية الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جنايات المجبرة على الاسلام كثيرة ويدها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تع وقولهم انه لا يكون الا

في غير محل النزاع

ما اراده الله وانه لا قدرة على المكلف على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم يعذبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم يثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد والانزجار عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اختيار له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق لشيء لا محيد له عنه ومسوق اليه لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي رجاء معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون وتبرءا مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض العدلية اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخذلهم الله تعالى شعر سالت المخنث عن فعله علام تخنثت يا مائق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ سارق فقال وجلجل في قوله اكلت وأطعمني الرازق وكل يحيل على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو بعيد عن الصواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد القبايح والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تاثير الله تعالى اليه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة تامة في وجوده ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن لا لانه ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لو جوز اسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا لفعله اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل موجد للحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال اليه تعالى وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن تاثيرها على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلفها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امر بين الامرين

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ودليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والبق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فهذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محال لان منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى جعلها مخلوقه تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى **واقول** لا يخفى ان نسبة الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولا ظهار الكمال لا مطلقا وقد بينا ذلك هناك بكلام بعض المتالهين ونشد عضد ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال في شرح رسالة الفاضل المعاصر وهو مصنف مسالك الافهام ان القلاسفة انه لا يجب الوجود تام وفوق التمام جواد مطلق وهو المعطي لا لغرض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة ذلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك وهو كان فعلا كذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من يتنزه فيضه عطائه عن قصد شيء من ذلك فلهذا ننزه افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا حتى قصد فاضل الكمال لاجل الكمال ولا ظهار الكمال فانه لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا لكن لا يخفى ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دايما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدالة بل فيه نظر اذ لا يلزم من قوله لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا مجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو منبع لجميع الكمالات من الازل الى الابد ولا اسباب الكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه باثر المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض

غاية اليه

غايةً اليه تعالى ونحن لا نقول به بل نقول ان الغرض اما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل لو تم عود الغرض الى الغير يعيد استكماله بالغير ايضا وانه بالنسبة اليه تعالى في الغرضية على ان تخليد الكفار في النار وامانة الانبياء وابقاء ابليس تعالى لا مصلحة فيها اصلا قلت لا تم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العباد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم جهله بكونه نفعا فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما نالهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم بالرغائب العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ومنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الوجوب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الوجب تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج ايجاد الحادث الى حادث اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج في فاعليته غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد الغرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علية اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به لا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام الى الفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني لغير الاصل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جايز بل يجوز عندنا براوصا التمانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية مخصوصة وذات عالم بعبرعنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر آخر سوى ما جوزوا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما اقول لو انعدا الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا نقول بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان التاسيسات عادية للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بالقياس وهي تنزع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض يدل على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبانت خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان او نقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والقول الذي يحوله خطأ وخلال لكن الاشعري قد سبق على شاكلة المحال لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دايرة المقال بضم اضغاث من الاغاليط والشبهات الموهومة الى ادلتها ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرى الا اهل المطالب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره المسيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث قال الكلام فيها من

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فيا للعجب انه رضى الله عنه قد يدعى الى عقيدة بمجرد
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثلا ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم ما ثم
الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ومرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعهد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبنى على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغايب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقيا فبطلانه ظ لانه مع مناف لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة ومقبحة
يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فايدة وما يترتب عليه فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثر في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من تصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والتفضل ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب جاعلا لعبث في افعاله وانه ليس بجواد و
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لان قضية الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل الغير نفعه فان اراد بالقصد العرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك حق نعم ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
ابينها المصنف بقوله قدس سره فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا وكذا الكلام فيما ذكره في
ترديده الاتي من المنع على انه ما ساقه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه تستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فايدة ذلك الفعل وما يترتب عليه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا الالات للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خالق الاشياء ورتب عليه المصالح وفيا خالق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليس افعاله محتاجة
الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار
والمصالح تترتب على افعاله من غير تحقق الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفى منافع الاشياء وانها لم يكن بمقصودة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة على خلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى واقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة
لله تعالى ملحوظ له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانها وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم
العبث كما مر بيانه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ فيتوجه عليه

ما ذكرناه انفا من ان الا نسلم ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقا على انا قد ذكرنا
ما يدفع ذلك بوجه اخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واحتياجه اليه وهو جايز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة
انما يتم بمقدمتين احدهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجزة يكون لتنبيه النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه فانه في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذلك هنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بتصديقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني ادم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل
المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه واله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك وهذا قال الصادق عجبت عدهم ذكر اليهود والنصارى بانهم
انهم شر الثلثة ولا يعذر المقلد نفسه من ان هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون به ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعتقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفايدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افضل المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منه في عقيدتهم على الخبار ما ينزه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق كذب بالحقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كونه كذاب مثله
كوادن حلة وبغداد لا ائمه من رجل سوء انتهى **واقول** قد تورده ما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد بتسفيه وبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منه في عقيدتهم الخ ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ودم ما ملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراة على الله تعالى ورسوله عليه السلم فاذا اصروا وانما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح صدق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تأخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق لصدق الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ونحوه الموجودين في زمان النزول لا الذين من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير في قول الصادق حيث عدهم النا
المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجي وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان خصوص شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المعهود من اعدل الشهود على انه الجاهل والبليد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى
قد نص صريحا في عدة مواضع من القران انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

وكانوا يعبدون وقال الله تعالى ولنبلوا أخباركم والآيات الدالة على الغرض والغايات في أفعال الله تعالى أكثر من أن يحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر إلى ما قال ولا ينظر إلى من قال وليستمع الجواب بلغا المبين حيث قال أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وهاتيك الأدلة العقلية المستندة إلى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين ولا تغتر بنقص العمر فهو طويل على المفكر لوضوح الأدلة وظهورها ولا تعتذر بفقد المرشد فالرسل متواترة والأئمة متتابعة والعلماء منتظرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قد ذكرنا فيما سبق أن ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون فالمراد منه أن غاية خلق الجن والإنس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لا أن العبادة كانت باعثا له على الفعل كما في الإرادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فإنها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض انتهى **وأقول** قد بينا فيما سبق أن ما توهموه من استلزام إثبات الغرض النقص مردود لا يصلح بلغا لنا وبالنصوص لتوا... إبقاؤها على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله بأعظم أنواع العذاب وإثابة أعظم العاصين له كإبليس وفرعون بأعظم مراتب الثواب لأنه إذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين إبليس في الثواب والعقاب فإنه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان إذا تجردا عند الاعتبار في الإثابة والانتقام لم يكن لأحدهما أولوية الثواب أو العقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل أن يخاف الله تعالى ويعاقب بأن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع أن الواحد منا لو نسب غيره إليه أنه يسيء إلى من أحسن إليه ويحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك منه فكيف يليق أن ينسب ربه إلى شيء يكرهه أدون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى البيان لأن أحدا لم يقل بأن الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها فإنهم يقولون في إثبات صفة العلم إن أفعاله متقنة وكل من كان أفعاله متقنة فلا بد أن يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الأفعال لا بد من إثباته بالنسبة إليه تعالى وإذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي أن الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فإن جل أدلة المعتزلة دلت على أنهم فهموا من كلام الأشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وأنهم يقولون إن أفعاله تعالى كأفعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الأفعال الصادرة من الإنسان مثلا مبدؤها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الإرادة الحادثة فذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل بهذا الفاعل الأخير أن يحتاج في صدور الفعل عنه لأجل ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض فهذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فإن عرض هذا على المعتزلي فاعترف بأنه تعالى في أفعاله صاحب هذا الغرض لزمه إثبات الاحتياج لله تعالى في أفعاله وهو لا يقول بهذا لأنه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدي إلى الاحتياج فلا شك أنه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج هذا من الله تعالى فيتحقق أن مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى فهو يقول إن الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظها الحكيم الله تعالى وراءها عليها هي المعرفة لا أنه يفعل الأفعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الأشاعرة من إثبات الغاية والمصلحة فعلم أن النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى **وأقول** من العجب أنه يحكم ببطلان ما ذكره المصنف ثم يحكم أخيرا بتصالح للصلح بوجه وأما ما ذكره بقوله لأن أحدا لم يقل بأن الفاعل المختار لا يلاحظ غايات الأشياء الخ فإنما يدل على عدم القول بأن الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى أنه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء ولا يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه وأين هذا من ذاك ومن البين أن مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون أن يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز أن يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه وأما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تغليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب الخامس في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الإمامية قالوا إن الله تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا ولم يرد المعاصي سواء وقعت أو لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت أو لا وخالفت الأشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا إلى أن الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة أو لا وسواء أمر به أو لا ويكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة أو لا وسواء أمر به أو نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والعدوان وأنواع الشرور مرادة لله تعالى وأنه تعالى راض بها وبعضهم قال إنه محب لها وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وأنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وأن الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الإيمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة كإرادة الحسن حسنة وقد بينا أنه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قد سبق أن مذهب الأشاعرة أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية أنه تعالى مريد لجميع أفعاله وأما أفعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الأشاعرة أنه خالق الأشياء كلها وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة ولعل ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز إرادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من أسند الآلات المعتزلة والجواب أن الشرك بإرادة الله تعالى بمعنى أنه أمر قدره الله تعالى في الأزل للكافر لا أنه رضي به وليس الشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالإرادة وأما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى فإن أراد بالكراهة عدم تعلق الإرادة به فصحيح لأنه لو أراد لوجد وإن أراد عدم الرضا به فهو باطل لأنه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا أو عدمه وأما أنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما يكره فإنه تعالى أمر الكفار بالإسلام ولم يرد إسلامهم بمعنى عدم تقديره إسلامهم وهذا لا يعد من السفه محذورة وإنما يكون سفها لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لأنه ربما كان لإتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها وأما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار إذ لا قبيح بالنسبة إليه على أن هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فإنه مشترك الإلزام لأن خلق الخنزير والذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خالقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **وأقول** لا يخفى أن صغرى ما ذكره من دليل الأشاعرة ممنوعة وإنما الله سبحانه خالق لما يكون خيرا غالبا على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه وأما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعوا واصطلحوا من جعل الإرادة بمعنى التقدير وقد سبق أنه يمكن كونه قد تبع في ذلك للتحامية من طوائف الشيعة وكونه موافقا للاصطلاح أصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر وأيضا إن أراد بالتقدير الخلق فهو أول البحث والنزاع لأنا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وإن أراد التبيين والإعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرف في بحث القضاء والقدر وقد سبق أيضا أن الفرق بين الإرادة والرضا غير مرضي وأما ما ذكره بقوله وأما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له فتحقيقه من تفسير أنه بالترديد الأول إنه نحو شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لأن المصنف لم يذكر أن الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال إنه تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا هذا من ذاك مع أن ذلك الترديد مردود بأنه يفهم من شقه الثاني أن تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لأن من خطب امرأة وطلبها يقال إنه رضي بتزويجها مع أنه لم يحصل التزويج بعد وأما ما ذكره بقوله فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ فوهنه أما أولا فلما مر مرارا من أن الإرادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا وأما ثانيا فلأنه إن أراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح أي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وإن أراد به الإشعار إلى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الأشعري النافي لتعليل الأفعال وقاعدة الأصلح بنظام الكل كما ذهب إليه الحكماء والإمامية وأما ثالثا فلأنه لو تم ما ذكره بقوله إذ لا قبيح بالنسبة إليه تم لتم المدعى ولغي المقدمات السابقة ولا يظهر وجه التعليل بتلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر أن كلامه خلط وخبط وأنه لا معنى للإرادة عند الأشاعرة الإمامية من الصفة المخصصة ونقول إن إرادة القبيح قبيحة لأن الله تعالى أوعد الكفار والشياطين بإرادة القبيح كما أوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وقوله يريدون أن يتحاكموا إلى الجبت والطاغوت الآية مع أن العقلاء يذمون من نهى شيئا عن شخص وأتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث أوجد مراد الله تعالى وفعل وفق إرادته **وقال الناصب** خفضه الله أقول جوابه أن المطيع من أطاع الأمر والأمر غير الإرادة فليس هو المنفذ للأشياء ومرجح وجودها فإذا وقع الخلق على وفق إرادته فلا يقال إن الخلق أطاعوه نعم إذا أمرهم بشيء فأطاعوه يكونون مطيعين انتهى **وأقول** قد مر أن الأمر مستلزم للإرادة وأن كون الإرادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب ونظرائه وقد مر وهنه ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكره لأنه أمر الكافر بالإيمان ويكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريده لأنه نهاه عن الكفر وأراده منه وكل من صدر عنه ذلك من أشخاص البشر ينسبه كل عاقل إلى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قد سبق المنع من أن الأمر بما لا يريده يعد سفها وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به وليس كذلك لأن الممتحن يعيد هل يطيع أم لا فيأمره ولا يريد منه الفعل أما أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده وأما أنه لا يريد الفعل منه فلأنه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصى فلا سفه في الأمر الذي لا يريد الأمر **وأقول** قد سبق أن ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الأمر في تلك الصورة أمرا حقيقة بأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمره مدفوع بأن ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الأمر بل الأمر لا بد أن يكون ذلك المأمور مرادا ولو كفى صورة الأمر وصدق الامتثال في ذلك لزم أن يكون الخبر المراد به الأمر اتفاقا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الآية خبرا حقيقة لأنه إذا سمع المخاطب يحكم بأنه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بأنه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها إن الله لا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد إلى غير ذلك من الآيات فترى لأي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** خفظه الله أقول قد يستعمل لفظ الإرادة ويراد

به الرضا والاستدلال ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد يدل من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى اخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى **واقول** فلان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه موضع الكلام الناصب ولا يجديه الا العذر الواصب عطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطائف والراسب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة الحس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف وثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة للمنافاة فيها ولا داعي الجهل لاحاطة علمه بالجميع فيتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول استناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاستناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان استناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية مخالف لما هو المحسوس من استناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا لزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية اصلا في بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا ينطبق كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل مرتبطا بكلام المصنف نحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه انفا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السادس** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا نرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لاجرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خالق القبيح ليس فاعله ولا يتصف بالقبح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات القضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خالق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التامل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله لعبده شيئا او رضيه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وقد فصل بعض المتاخرين منهما وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبدان لا يختار في هذا النوع غير ذلك وهو ان لا يكون ايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذه لا يضره فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل فيه كي تكمل حتى يتكشف لك الحال ان معنى قولكم في القضاء والقدر وفعل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره ولخبر انه لا يتم الايمان الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معنى القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال العجاج واعلم ان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر اي كتب وقال تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها

اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان تقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم ايها حتما في الواجب وهذا الالزام امر وليس بالجاء ولا جبر وانه سبحانه قدرها افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله ولما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وتقديره انها لا تفاوت فيها ولا اختلاف وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من المرض والاسقام والشدائد والآلام ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما تنال به الطباع والشر هو ما تنفر عنه الحواس والشر ضد ذلك ويسمى شرا لما على النفس فيه تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به ويحتم ترك انكاره لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يؤيد هذه المعاني ويؤسس هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام اكان بقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فيراد الناظر بمحل التامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كما لا يخفى على المتبصرين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امير المؤمنين لم يجعل هذا السير ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امر موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب فلا ولوية منهما بمعنى الاعلام ان الامر يفيد الاولوية بتضمنه والاول الظاهر ويؤيده قوله هو الامر من الله وتوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله عليه السلام لعلك ظننت قضاء لازما يعيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تاخر عنها فتدبر وعند ذلك يندفع التامل في التاييد والحمد لله الذي هدانا لهذا والصلاة على محمد سيد الورى واله الاعلام الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع انه لو صدر منا له اوليل عبده وتعذيبه على عدم خروجه الى جبل قاف بلا تمكين ولا قدرة عليه لكان ذلك بالنسبة اليه ذما فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتنزه هو عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عبده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظالم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك فجعل العبودية سببا مصححا للتعذيب بل المالك للملك يتصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه ابدع وضلالة كما اشار ويعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال انشاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقية ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال الاختيارية ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال الكاسب والمباشر والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما شعرت انتهى **اقول** الامر انما يتعين في الامثلة المذكورة جعل مجرد التبوية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم نقل عبادك وعبدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين ممكنين لو سلكت بهم مسلك التعذيب لانهم عبيدك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الاية حيث خاطب الله تعالى عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقية ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض او نحوها من الاغراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في ثبوت الافعال لهذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به المعنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به حصول الفعل المعتبر مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك مع انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي ان ذلك عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان تكليف الزمن للطيران الى السماء وامثاله يعد من العبث قبيحا وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخباره بعدمه فمثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة متعلقة به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تاركا للمامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يتمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لا مكانه الذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبح العقلي مع انهم قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين تواعوا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الا انه لازم له من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء اه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عنقريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل المخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر اه كما صرح به صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

الوقوع

الوقوع يجوز او وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتنافيين نصب الادلة في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف بالمحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب البعض الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال الشيخ الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ تجويز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في تخاطب ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه النسفي في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لا يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم ويؤيد هذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري ويظهر صدقه ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعيره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالف الله بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي صلى الله عليه وسلم وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالفه بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريد انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ما رد به المردود وكذا الحال في ما ذكره

40

في الحاشية من ان المحققين الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي وقد يرضى بما لا يفعله فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه

ان اراد بفعله بما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد بارادته ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة تستلزم الرضا وان اراد ارادة الاعلام والتبيين

والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة

على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل

في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم

الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت

الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى

ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك المحالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها

وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون

فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده

سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله

خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل ولا كما صدر الفصل بقوله

انا فاعلون واعترض الاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نتصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا

واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله

ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد

لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا سبيل الى المكر

اذ اصل القدرة القديمة المستقلة توجد ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق

غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تأملوا قباحته لا يندعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحث ثم

ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاب واختيار ولهم في

اختيار هذا المذهب طريقان احدهما ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله ويزعم ان العلم بذلك

ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه

لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية نكار

هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد

الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري

مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما نعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا

محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا تجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا

بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين الحسن

الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف ينسب نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر

حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها

ان لا ارادة منه ولا حصول لفعل عقيبها منه وهذا للمنصف المتأمل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة

في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التأثير من سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد

استوفينا في بيان ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد كسب من السخف والفساد ما اكتساه من مادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلو

اه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يجوزون بعض معنى الكسب والمحلية

ويريدون به معنا الحقيقي الذي نقصد المصنف هنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي نظهر صدورها

عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صدورها في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل

احد صدورها عن العباد وان تكلف نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي

قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه

لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما

من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه شبهة والمعتمد عليه

عندهم ولهذا انفرد بذكره الناصب بالذكر ههنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون

خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بانتاج الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى انفا

وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها بها بالذات فهو ممنوع لم لا يجوز

تمام الاستدلال به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على

ذلك حيث قال والجواب ان شمولها كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال

العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه الجواب ان لا يكون الامكان

علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته تستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع

الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة

لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الاخر للاشاعرة

وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي

باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه وظهر جوده ما

وذلك لان لو كان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما

اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وجبلته وقدرته وتمكينه واسباب فعله كلها مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي اهل العدل

فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو ما ذكره صاحب

المواقف وقد طول الناصب ما ابعد عن الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب فيه نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين المصرح به ومن وافقهم في هذا

المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار وتأثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط

منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لولم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانية دليلا عليها

حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية نعم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه وبضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره

من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل اه مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل من

الدليل انما هو تنبيه على المدعى الضروري فقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا

يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعتزلين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شأنهم

في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تأثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة

الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا يسلم انه اذا

سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا ان اتعلق تلك القدرة الارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تأثير في الفعل

فمقارنته لمحله تعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة الاطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة

من نصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصل بل غير

معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان نكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار

تأثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال الصادرة

منا بتأثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة وبوضح ان تعلق القدرة بالفعل الا على وجه

التأثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر مخفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تأثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا

عنده قلنا من اين تعلم وجودها عنده ثم الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها

والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد

مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند

الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وتبقى الاخرى كيفية وجودية فيتميز بالفعل موجود معه عند الفعل فاذا لم يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته

ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادر على الزنا مثلا

اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وان تكلم صاحبه الزنا فاتهم ذلك الشخص العاجز المرتكب له العاجز

عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق

الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم ولقد اما

ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو لعلم منه ومن الكسب وان الفرق بينهما لو نبين العلم بان القدرة

يلزم هذا ولا يلزم منه لعلم نفوذ دوبار هيلا اعماهم لو كان كسب العبد معنى محصلا ومعقولا وانما هو ابرعن فرط التعنت واللجوجية كما مر ويجيء ان شاء الله تعالى
ثم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بنا على القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون الموثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون الموثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان الملخص منهما اثبات مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد لمذهب الاشاعرة لا اثبات خصوص المذهب الحق
كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا رفيق ولا دليل
عليه مردود بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما موثرا مستقلا فيه يلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع موثرا ولا مدخلية للاستقلال في التاثير لكل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى
في ايجاد المعان وقدرته تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل اه فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة اخرى لها فلا يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة منه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع
لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن بايجاد العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون بايجاد العبد ايضا لانه لازما غير منفك عنها اصلا الا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة لجاز وقوع محال اخر وهو انفكاك الفعل عنها اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه ولان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا بد على المطابق الارادة ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهذا مع انه تم لا ليس بكون في المقدمة ولا لا زمانها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض وحركة
يفرق بين حركات الحيوانات الاختيارية وحركات الجماد ومن شكك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره ها هنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف فانه عمدة صاحب الجواب عن هذا فقد مر ما
عليه منه وابطلناه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه
يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفاعلان اي لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما
يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب ويحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله
تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الافعال الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الافعال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الافعال الحسنة المدح ولا صاحب الافعال القبيحة الذم فعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم التالي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته
للفعل لا لانه اثرت قدرته في الفعل فان هذا غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في
ترتب المذكور ثم ما ذكره ان المدح والذم لم يترتبا على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف
الحمد والخلاف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله تعالى وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به
لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا وعلى الثاني يلزم الجبر صريحا وبديهة انه اذا لم يمكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا [illegible]
بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمة فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة

فعلى العبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور

41

الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد هنا ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال العبد
في التاثير استلزامها الفعل فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة [illegible]
الفعل لقدرة العبد مع غير تاثير فيها منه واما ما انسب الى المصنف من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك بل انما قال ان الافعال الصادرة بغير
الاختيار لا يترتب عليها مدح ذاتها وفيه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال انه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم البتة الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بمحلهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من انه يرد بذلك يصحح الظهور ان كلام المصنف مبني على ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على تقبيح آرائه وقلة
حيائه كما لا يخفى على انه في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا للمختار من متاخري اصحابه من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تقصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعتبر القدرة فيه فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد لانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نغيره ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والامام حجة الاسلام
على اثبات نعمة الفرق في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قادرا مختارا
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختيار الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى التمكن
خالقيته للفعل فهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا فيهما لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب فالبعثة والدعوة فانهما قد تكون دواعي للعبد الى الفعل باختيار
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا
لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا يخرج عنهما فعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى عن العدم
بالاشياء انتهى **واقول** تمسكه لذلك الدليل القطعي بشبهة اشتبها نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد بينا فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية اه من وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد ايضا
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارهما فنقول في تقرير دليل المص لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال اه مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر
على ان الكلام هيهنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق الممثل اصلا
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لانه ليس في المثال المذكور ولم يقع امر ونهي ووعد ووعيد بفعل الاحراق فلم يرد الايراد الا بعد السؤال
عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه جماد لا اختيار له ولا ارادة لا لانه ليس سببا للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والامر والنهي على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتهما بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال اه مع انه لا ارتباط له بكلام المصنف مردود بما سبق من ان النفرة ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يتوقف على مشقة عظيمة وبالسماحة لتركه ففعله بعضهم على ما اراد وتركه بعضهم مستقلا عليهم
بما يلتذ به تماما كما نعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا لحكم العقل بانا ظلمنا البتة بعض الا اعتقنا

حيث ان الابتداء امر انفعالى اخر يجامعه شانه لا يتجاوز تطاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثانى وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد فى فعله لزم رفع فائدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد يكون دواعى العبد الى الفعل الخ مدخول بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه النبى او لا فلا حاجة لهم فى حصول الفعل الى بعثة النبى الداعى لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سيجئ من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريان نحوه بعينه فما لزمنا فى مسئلة علم الله تعالى لزمكم فى مسئلة خلقه تعالى للافعال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاى عادل يساوى الله تعالى واى منصف يساويه واى راحم للعبد غيره واى مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصى لم يستوجب الظلم والظلم تصرف فى حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس فى كل تصرف يفعل فيهم وقد يحكى ان عمرو بن العاص سئل ابا موسى الاشعرى رضى الله عنه فقال اتجد الخالق فى المعصية ثم يعذبنى فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلى فى خلق العالم يقتضى ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذى يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضى ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن فى الوجود عاص لم يكمل النظام الكلى ولم يملا النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عمل المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لو النظام الكلى لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلى كان يقتضى وجود الفريقين فى النصر الذى يفعل صاحب البيت فى جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف الحق سبحانه فى الموجود باى وجه يتفق لا يقال انه ظلم لكن المعتزلة الاعمى بحسب ان الخالق مضطر فيه وهو مالك لنفسه والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذى يعمل عملا هو يستاجر على العمل رجالا او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا فهل يقال انه ظلم العبد لا شك انه لا يقول عاقل ظلم العبد وذلك لانه تصرف فى حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما يمكن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف هذا التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى واقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات الناصب انه لا خلاف بين العلماء فى انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف فى معناه فالاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف فى ملكه لا فى ملك غيره كما عرفت والعدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يجتنب الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف فى الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف فى الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم فى العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا فى المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا ولما القائلون بان العبد محدثون للتصرف انهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون نفسرون بعض النواصب القدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء الحسن والقبيح بالنسبة اليه انما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب جعل عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابى موسى فى الدعابة رضا الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين وال الوحى عليه السلام التحية ثم واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت وكيت فانما تمثل به العلامة الدوانى فى بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والما تربدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب فانما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم ما خلية فى نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها فى نظام العالم بل يكون مخلا فيها وايضا الكلام فى دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذى مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التى نسبها الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبد اجرة فى الصورة المذكورة انما لا يستقبح العقل لانهم عبيد وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك كما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا الاجرة ولا القوت واللباس معهم كان ظلما وهو ظاهر ولما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر به لانه على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليله كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة فى كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا ينبغى لاصحاب الناصب ان تقعد بهم عن بعض تعصبهم عما سواها بالتحقيق وان كان بانه ضده حقيق والله ولى التوفيق قال المصنف رفع الله درجته

ومنها

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته فانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب انتفاء الدواعى وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعى الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهنا لم يقع فانا الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يحصل منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان فى الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا وانتفى الداعى اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعى الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل لنفسه هذا المذهب الذى يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق فى تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعى وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما فى سائر العادات بالتى يجوز وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس انكار هذا الجواز انفى ما علم بالضرورة انتهى واقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا مع عين الدعوى المخالفة للضرورة التى تكلم المصنف عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعى وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادته جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذى نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة فى نفى وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس فى انكار هذا الجواز انفى ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته منا للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فيراد الناصب عليه بانه ليس فى انكار هذا الجواز انفى ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذى نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضرورى البطلان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذه المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذى يخلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر فى صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقد وكالحمار فى الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وقعوا فى الشرك انتهى واقول ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجيب ويدفع تعجبه ما ذكرناه سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل تعجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التى من شانها ترجيح الفعل او الترك لكن تعلقه الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل يحصلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدوانى فى رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التى لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتبارى كانبعاث العبد وهلم جرا والتسلسل فى الامور الاعتبارية مما لا ابتناء ما ذكناه وكانه هذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادى البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا فى التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحائر وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتى لهذا زيادة تحقيق وتوضيح فى موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت فى كتاب نهج الحق مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التى خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضى اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة وجوه فبعضها يزيد على عشر وجوه وبعضها يزيد على العشر ولا ينقص شئ منها عن اربعة ولنقتصر فى هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازى وهو عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوء يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان القرآن مما يحتمل خلاف المنصوص فكل ما كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف على انه يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المنصوص فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التى اوردها الامام الرازى ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واورد مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

وهذا الرجل ذكر الآيات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الامام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعدم تمييزه اما كان يستحيي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب كانت تلك السهام
فلت طائفة من اهل عسكره فخلص السهام من بطون الجرحى ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخرون لنا بسهامنا قاتلة للرجال ولم نعلم ان هذه السهام قلت
اجابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من قبيل اخذ الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له نسبة واضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق ولم تعرض هذا الرجل لآخر هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى **واقول** نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على
المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كلما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادئ النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرآنا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجيب
بل العجب انه ادعى نصوصية تلك الآيات على مطلوبه مع انه على تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تأويلا لكان تعرض المصنف لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف
ارتكاب التأويل ما قيل ان يوم التأويل ليل الاليل بينهما تأويل النصوص للعقيدة بدليل العقل وبالجملة تلك التأويلات صرف للآيات عن ظاهرها لا فعال في
ما انزل عنه وابطال لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعه وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقرآن المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تأويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المصنف ما ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على مذهب الخصم نصولا ونصالها
اليهم اضدادا ونصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك الهادي بيد الخصم نصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل
السنة كابروا في نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم فيكون استدلال اهل العدل بها افضل المصنف في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة الحنفية
من بعيد تعلقوا باهل من الحق الشديد بجماعة كان بينهم كمن لضعف في النزع ومنهم خائبة عن الاثر والدفع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصيد
والاضلال فوقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقط منها الاقوياء من كان له من لوازم سهمهم فرمى بتلك السهام الفاجرة وقتلوا بها من تلك الجماعة
الجمع الخاسر حتى صار بتلك السهام الجماجم والبقية ولو ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن الصوالطم
واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة اه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا
فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية الخالق فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخالق
والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يجدي في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوب الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية
ونحوها فخالف الفاعل صرف ونحو اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في التوليه
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تأويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فيبقى ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدق الفعلين من
العبد فليجوزوا صدق الافعال المتنازع فيها منه بنص من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد
الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير اه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتأويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن لان العادة قد جرت باضافة الافعال
التي يلابسها الانسان الى اليد وان كسبها بجارحة اخرى يجري خطاب الله تعالى على عادتهم ولا نذكر اليد بحقيق ويؤيده اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني بداك لا يد غيرك وقولك لا توسوال يعني انت فعلت بالرآنك لا سيما انه لا يفعل احد بجارحة غيره واما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار
عن الجبر اضطروا الى العدول عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية تارة

اتصاف الفعل بالطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا يفهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا ابعد ايمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله نقول مدح المؤمن وذم الكافر يكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويحيا المسك ويحرق الحطب والحشيش والآيات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان الآيات ليست دليلا لمذهبه انتهى **واقول** قد تقرر ان القول بسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان وبينه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والقرائن الحاصلة في محالها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك وان لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف والاستشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله نقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضح فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء انما هو بنسبة بعض الاشياء الى بعض فنسبته الى الخلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا ان يكون كل
مخلوق حقا لا فاد ان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما يفهم ذلك الاعرابي الجاهل الحلي الواطي لا المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر سابقا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا ويجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات
الله تفاوتا واختلافا ايضا وهذا مع مخالفته لنص الآية مناقض لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم
من نفي الاختلاف الواقع في الآية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري وروض الجنان
ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المصنف بالآية لانها كما قصد المصنف انما تدل على حسن المخلوق
لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخالق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا
متلبسين بالحق والصدق اه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد هنا متفاردة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية الا ان يكون
تلك الاشياء حقا لان الحق امر آخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته المرطوبة وقصور فهمه عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره الا بتمحل هو مفهوم كلام المصنف او يدفعه ويمنعه

ولا بد ان يذهب باسره وباقي شيء تستعمل او ينطفي بنيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعاضتهم الحق بما عمت فما يكون من الكلام

قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي منه ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب عباد كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب فان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كافي في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخلق فيه وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب عباد فهو كان رجلا وزيرا متشيعا في الاوائل معتزليا اذ كر الكلمات وسجعها على نحو ارباب الترسلات والترسيلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال الكلام شعر كلام مليح ما كسندس ذي نسج خلا عن المعنى ولكن يفرقع انتهى واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محصل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهم على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك عليهم في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشيعا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الغاية في الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للتهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من عجائبه ثم ما ذكره من انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا النصاب في حب اهل البيت وارضح من ذلك انه على زعم الناصب وامثاله كالحفاظ ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فيشبه قول الناصب الخالي عن معنى هو الكسب الذي اضطر بوقه تخيل معنى كالبقا او الكلام المنقول عن الشاعر الذي يجل ان يوصف لطيفه الآيات المنطوق ومنكوس معانيه الا بالرجوع لنحو المحتوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يتعجب من الله تعالى ولا يستحي من الناس لا يبالي بما الحق به انه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور به ولا عن ان الحق بنكره الجهول بما الفضول الذي هو على شيء يجوز مجهول كما قيل شعر الحي مبكوم لجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذ التصور بعود صديق

قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيئتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشيئة وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشيئة التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فان الدليل على وجود المشيئة في العبد غير نافع له واما قوله فقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول ما الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشيئة الالهية علة للذنب هذا باطل الا ترى الى قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشيئة ولولا ان لا انكار في الآية الاولى لجعل المشيئة علة لذلك وفي الثانية لتعميم حكم المشيئة الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منه عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتأمل المتأمل ليظهر عليه الحق انتهى واقول قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشيئة بدون التأثير لا يحصل وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى الخ ففيه ان صريح الآية اعتقادهم ان مشيئة الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غير مفهوم من لفظ الشرك وانما هو من خارج والقول بعلية مشيئة الله تعالى وعلمه للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما اعترف المصنف فلعل من جعل مشيئة الله تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه

دنيا حتى

دنيا حتى يلائم ظاهر ما وابتناها على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قال لان حقيقة الكسب عنده يحصل بقدرة العبد الحاصل بخلق الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقد اورد عليهما ان امتياز المطلق عن المقيد انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من متعلق التمايز مقدورة بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التأويل الذي ذكره في الآية الاولى لما فرق بينها وبين الآية الثانية فمدفوع بان الفرق بين الآيتين لان المراد بالمشيئة في الآية المشيئة المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم شرككم لانه تعالى شاء ذلك المشيئة التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فان تركتم لتبوء لاختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشيئة في الآية التي ذكرها الناصب المشيئة الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الآية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشيئة الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الآيتين على هذا ولا تكلف في التأويل كما توهم ونظير هذه الآية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة

قال المصنف رفع الله درجته السادس الآيات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لداعي الله وآمنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هيهنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه باعتبار الافعال للعبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والطاعة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يجوز ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يجوز ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد ولما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمأمور به عاجز فالجواب انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتأثير لا في الكسب والمباشرة انتهى واقول قد سبق ان العبد بطبعه لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فيتعين ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية مغلطة لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق يجب منه التصرف على الوجه الحسن فالتصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم ظلم ويحكم بالسفه وتمام ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد تقرر وسيجيء بعضه بابطال الكسب ان شاء الله تعالى

قال المصنف رفع الله درجته السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر لما انسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه بها عاقل فضلا عن فاضل انتهى واقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه الفائدة ان كان بالجبر لزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعانة عن الله تعالى فتدبر

قال المصنف رفع الله درجته الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه التنازع فان كل احد يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى واقول يتوجه عليه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاحتمل بذلك الكسب وقد مر مرارا ما في احتمال الكسب من الخبط والفساد فما بقي الا العناد

قال المصنف رفع الله درجته التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى واقول يتوجه عليه ان ما حكم به مبينة العقول السليمة والبراهين العقلية لا يظهر خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الآية لا تدل على الفرق

ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له ان يتفوهون الكسب في الاية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو كذلك المطالب بالبنا ادكر
خوط الفتا **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** الايات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا ... لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لا كتساب الاعمال النسبة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الايات دليل على دعواه
انتهى **واقول** قد مر ان الكسب الا كتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب كونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل بانتساب افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل انقسام خلق الفعل بالفعل والقدرة بالقدرة كما
سبق **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر علمائهم وفضلائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف كتم هذه النصوص وشبهتم وقد نكم ظهريا الابانا طلبنا الحق الذي نادى
اثرنا على الاخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقايدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف كتم هذه الايات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم فيما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة
يقبل عند هذا القهلين وهل ينفع كلام الفريقين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النصوص الاية لا تدل على خلاف المقصود
ملتمس في كل القصد من سند الا انه بالايات انها دالة على خلاف مقصودهم فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتباهى بانها ثم يقول اما عذر علمائهم
وعوامهم فيقول لنا عند علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية والطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك والتصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا ان
يكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورايتنا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورايتنا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كالبهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويحترزون من كل شاهق لو نسبتهم انهم
معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهم
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف في ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري كذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب ثابت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجي في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحاكاة والمقارنة ونحوهما ولا بد لحمله باحد الدلالات الثلاث فحمل ارادة الكسب بالمعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب
تقريرا عن علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يمكن ان الله تعالى في ذلك يقول لهم كيف يصح عواكم انه لا خالق في الوجود سواي وانت خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة والكونم كونها مخلوقة لي وانكم تنسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بان ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة ولما التصرف كيف شاء فان ريد به انواع او اصناف من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحقاق الفعل ايضا ولكن
لا يفيد وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح بريء بذلك على وجه ضراعتهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم رد ذلك من ابن علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان
خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في دهر كل نبي قليلون
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفهم في حديث المشهور باحدهما اعظم
من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرة اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان
يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه وهذا
في استدعاء الفعل منه بكل لطيف ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويمنعه
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستنطقه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب لولا ان العلم الضروري حاصل بكونها موجدا لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الطلب
التعبير بالفعل والطلب عن الفعل للحاكم الضروري بانه علة للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد تقرر ان هذا ليس محل النزاع بسد

45

الفعل عن احد ما المحسوس ولهذا يطلب منه وينطلق وينزجر وبعد وبوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق له او نحن
مباشرة فالنزاع راجع الا الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان ام متغايران ومعلوم ان هذا ليس بضروري ومن ادعى ضروريته فهو مكابر لمقتضى العقل الصحيح
الضرورة فيما ذكره ليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى **واقول** لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احد ما المحسوس فحمل اصدور عن غيره
يكون سفسطة وانكار للمحسوس وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ذلك الى النقل فاما **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك الا اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال للعبد افعل الايمان والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به قبيحا لمزاحمة او سبب اخر ثم امر غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامر به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ينبذ
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون للعبد كسب الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعا له موجدا اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **واقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي يزعمه الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء بسواء ولا يحصل لهم كسبه سوى تطويل لمسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة ايضا
لا مريه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان نقول العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب
اثبات الصانع وانه اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبايح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولجاز عن احكام الاخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وانه يلزم من خلقه القبايح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبايح فيزول الثقة بالشرايع ويقبح التشاغل بها وانه لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويبعده بذلك
عقابه لزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل تمسك
باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء مضحكة لهم فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا افعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا عجيبا وهو انا نستدل بحدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانحصار حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بالحركات الحيوانات والاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدنائة رتبته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة لان الملازمة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله وبين بهذا
من الملازمة ثم ادعى لاهذا الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات يعد بانات لا تفوه بامثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه تعالى
خالقا للقبايح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكره بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من عادة الله تعالى ان لا
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من العقايد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فالجواب عنه انا نجزم بان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كساير العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا فان لا يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **واقول** يناسب ما ظهر من الناصب من الضحك على
المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وضمير به الا ان سر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المنحصر حادثات العالم في افعال الانسان انما يليق ممن لا يفهم هذا الحرف فقول المصنف انه لا يمكن استعمال القياس لغائب على الشاهد حرفية ظاهر

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا اعجميا وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة الى آخره وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا نوع من الكلام كالاستدلال على
الملائكة بناء على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا يدل على
انسلاخ الناصب من الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونه تعالى
صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة الى آخره ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لذلك بعيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره الى آخره واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك يجدر ان لا يشرح [illegible] لوم على المصنف قدس سره كما قيل على نحب الفرج في
من معانيها بناء على انه لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله و
يفهم هذا الى آخره فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى درجة من الفهم يفهم ان محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المصنف بذلك في عنوان الدعوى وفي اثنائها اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا لما [illegible] للاختصار اعتمادا
على البيان السابق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا اشتباه وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود على ما لا يليق الا بالحمار واما ما ذكره في جواب كلمات المصنف وبنى فيه على العلم العادي
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيه مرارا انما يعتمد على الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات وانى يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل [illegible] وانه ما شاء من عد هذا الفرق الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو اسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
فهل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك انتهى ثم ان هذا الرجل يجعل القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح ولا شر في الوجود
الا في افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف للضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا بيان فساد ما قال من ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نوع
المغالطة بعين ما نقلنا سابقا عن شارح المقاصد بعد توجه عليه ما اوردنا ثمة محصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدورها عنه انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله وجعل حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا
بكونه اسود على تقدير القول بكونه تعالى خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
وموجده والخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا لو يتصف بما هو المصدر في الحقيقة بكونه [illegible]
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والآكل والشارب والذائق والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين [illegible] بحسب المصدر وعدمه فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم وموجده والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله وموجده وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل
العدل اليها هذا وما زعم من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيح وارد بها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعالهم كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا
ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء لسب والشتم له ان كان المخلوق لله تعالى فيها فعل العبد والمتقدم للفعل لا الخالق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى خلق في الازل اشقاق الشاتم له
والساب وارادوا دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل له الغايات التي هي دخول الشاتم النار [illegible] في هذا انتهى **واقول** اشتغال الناصب بمثل ذلك

تمرغ في تقلب
يرس التمرغ تقلب
الدابة في التراب وتدلل
مع سطلق التقلب

والعبث

القبائح

كانكار

كانكار الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا فيما قبل ذلك ان ما ذكره الناصب
فيه ههنا كلها سفه وخيانة واسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الواجب الحكيم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن
والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط جاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز
ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله
تعالى والشتم له او السب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول
بمثل هذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد لو وقع
نحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيد انا نعلم وقوع هذا فهو مخالف العادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفت مرارا ثم انه صلح كلامه
بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى
الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه
عن شائبة النقص والاخلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي
يفيد انا نعلم وقوع هذا فيه انه العلم العادي مبناه على العلم بتمادي اوضاع وجد لهم فان العادة كما ذكرنا سابقا ما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك فائدة يطمئن بها
ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية ومما قررنا ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فانكار الناصب ذلك دليل على قلة
فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر
الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان فعل الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فيضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك
لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة
والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في
النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتأثير في العبد بانشاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى
ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكتسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه
كلها الطاف من الله تعالى والشيطان سبب الاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين له هذا انتهى
واقول قد مر مرارا ان [illegible] ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومنع قبحه مستند الا على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار ان الكفر لو
كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل له غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة يعجز
احد عن مثلها اذ انتفاء الحياء وهي النفس الى [illegible] واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان النظر انما
على الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الى آخره ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى
فيخليه للعبد [illegible] بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه هربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل بل في اللطف واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله
تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه
السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بسبب المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى منع
عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب
الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور انتهى
واقول ما ذكره ههنا نوع مما ذكره مرارا باسم الفضلين المتصلين [illegible] وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى
الذي ابداه محصلا واذا صار صادرا من العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم
ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه
فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله
اليك ايضا نعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحكم
من غرائب هذا الرجل لان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة ولهذا [illegible] لفظ النعم وارسال الرسل وبث الدلائل بل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم ضربه بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وبحجة واختاره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه عليه ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا تنشر بها ومن خرافاته انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول وعين ما قصدته في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم ضربه بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا تعد نعمة ومع تصريح المصنف بالالتزام كيف يتجه ما ذكره الناصب الا لزام واما ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر الخ فلا ازيد له بما قبله من الالزام فلا بقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظر عن تمام
كلام الشائق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما يترائى فيه من الفساد ليس سوى ما اسند ذكره هو بقوله فان قال الخ ولجابه عنه بقوله قلنا الخ مع ان جوابه
هذا مبنى على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل
سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
بداهة وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المصنف لم يدع
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال انا نعلم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم لما ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا مخصصة معتدة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الراسب في العذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها امتناع وصف الله تعالى بانه ظالم او جائر او مفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل
ان اطلق يراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التغاير بين خالق الشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا عرف ولا سنة
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو بعينه منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قاله ما قدمنا ونزيد عليه هيهنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق يحتمل عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه
العبد ولانه يلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثرتا فهو المطلوب
والا كان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهم
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء ممن ليس بمحتاج الى الماء في غاية مع تمكنه من الاكل ويمكن ان يجوز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على دفع بنيته وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف مع ان من المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بلا يد ولا قلم وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يحتج في الجواب
العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وايجادها عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقع الافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة
بخلق الاحراق عقيب مساس الماء لكن للدلالة بجريان عادة الله تعالى بايجاد الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

واقول

رسب في الماء رسوبا اي ذهب سفلا قاموس

واقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جواب
العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس فاعلا عندهم
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
واقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد لان قبح القبيح ضروري وان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل تماما بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد الاثر اليه جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج
الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان ضرورة الذي دعاهم الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب هذا فيه خطر الشرك وهم
يهربون من الشرك انتهى **واقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب فان لا نسبة للعبد المحلية التي هو احد معاني الكسب على راي الاشاعرة بلا
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخترعه الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك هو مماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وكسبهم
منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض من الافعال الضعيفة
موجبا للشرك المحذور عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المحذور
عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اوضح من ذلك كما لا يخفى على المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص توبة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامرهم وينهاهم ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه وآله اعملوا
فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله
لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما
سبق جواب كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر لانه
فاعل بالفعل ايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على نفي الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هيهنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين يتخيلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق لكن
المفترين ومن تابعهم يناسب خالقهم ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وقوله

ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات

قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فلا حاجة الى اعادته واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي ذكرها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيحمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الآيات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة ايضا لما اخترناه من الادلة العقلية للاشاعرة وفيما تمسك به اهل العدل من الادلة العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات [illegible] ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله لكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى [illegible] ففيه انه خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بالقدماء المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمي باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب في القول بخالقية العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر** في نقض شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما ونبين [illegible] لانهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي **الاول** لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حال الايجاد اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع [illegible] المرجوحة اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في الوقت الاخر فترجيح احد الوقتين بالحصول لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدمه وما علم وقوعه فهو واجب الوقوع لو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما سنذكره واصحاب [illegible] الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الدليل ذكروه في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب لا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولوازمه لابتنائها على القدرة والاختيار والاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام [illegible] شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا النقض نعم نقل [illegible] الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بانه لو كان دليلكم صحيحا بمقدماته [illegible] لكن عندنا دليل دال على ضده فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل حاول [illegible] ذلك الدليل بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما [illegible] من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق ويجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد [illegible] على ايراد الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فهم **قال المصنف** رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لهذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومن هنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرايط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى **واقول** ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

الدواعي

الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل تحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون [illegible] فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية لا يستحيل التسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التأمل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي هو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا فوجوب الفعل وحينئذ اخرية ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر او العدم فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمنع النقيض فلنفرض وقوعه في وقت وترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كان كافيا لا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل لم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت فينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى **واقول** قد صرح المص بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكرها للتعجيز للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك لا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره انما ادعى في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول للترجيح للوجود في جميع الاوقات على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض الاوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك تامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لم لا يجوز ان يكون مع التساوي ان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين ومثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل في غاية مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم وجود الضد دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا ثم قال قائل رجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهائم ولهذا تراه ينفر من صوت الخشب فما ذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل في غاية مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين الى اخره فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المط فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جملة الذين لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر ان من خالف مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضد لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضد والا لزم اجتماع النقيضين فانظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الجاهل الذي عاشر الحطب من شاطئ الفرات حسبت هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المصنف مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يخصصها ومثلوا بما ذكره المصنف من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع فحينئذ التناصب بتلك فيها اوهن العجب ان الناصب شنع على القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك التشنيع يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البله خلفه من امامه ويؤيد ذلك التنبيه الحديث الذي الحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رده لذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب لانه كان رافضيا مجنونا لا يبصر كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم يجوز تفضيل المفضول في باب الامامة ونصرتهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي ان ضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يقولون بجواز ... الانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فانهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشاعرة واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المصنف قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصد من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضد لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة والاختيار في الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو بناء النقض برد القول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فاعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياس الفاسد وان القياس ان كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المصنف لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المصنف خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المصنف هنا مع ما ذكره سابقا يرجع الى الايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق من الترديد امرا واقعا او مطابقا للمذهب المستدل به بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول لي ان ثمة احتمالا اخر لم تذكروه انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من نفي الاشاعرة لذلك لكن ها فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المتهم بالزبالة التي اصبتها انها العنا الاصلاح ... زرع شعير يحمل الزبل من المزابل والشعالة في اصول السنابل خاو والصلاح ما ادعاه شيخه في خبث ارض تغريره بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة ضميره وقد نبت شعير ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاحجار المضلة والظلمة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب التي هي من ابتها بعض خلفاء الناصب بخليفة جمال الحطب من سوء المدينة لاضرامه النار في باب بيت صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب بدفع عنه الامان واوضح غوايته على اهل الايمان حيث طرد من ايران واما ما في البيان ... فطهر الله البلاد من بلادها وراء النهر وفقنا الله لدفع شره الذي اورثه لاهل النهر اعني لنسخ كتابه الذي يشهد على امره بالعمه الا يخفى وقعه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

وانه يبطل

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولخوانه لابتنائهما على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما يلزمكم في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور ربما سلم وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانا نعلم ان علم الله تعالى بالوجود التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خبائثه في مثل ذلك مرارا ولو صح فلا يثبت في ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به للجبر قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان لا نعني بالتبعية فيما التاخر حتى يلزم الدور بل انما هو في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا لتبصره في قوله لا ورد نقضا البحث عليه فافهم وبما قررناه من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب ان المصنف سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فعند ذلك يتحقق الوجوب اللاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى والتحقيق في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور الخارجة الموجبة المحيلة للطرف الاخر كما في الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه لو كان رجل حمال قد تعلقه في كل يوم ان يحمل بجرة معينة على حمل قدر معين من الخمر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ان يلزمها في ذلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه يفعل ذلك بطبيعته دائما ولم يقع لاجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشئ من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطالة بحثه لئلا يظهر انتحاله انما الكل احد بل اسنده بحيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوص البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا انه لا يعيد واذ لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع اخر تركناه على ذوي الافهام لضيق المقام **قال المصنف** رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانما اثبات حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في

كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجبا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن

من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما قرره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة

الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقر الى ارادة اخرى لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه

وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبة المخالفين لذي الولاية ... وقد

سلكها المحقق قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان

موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا ...

الذي ذكر تموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف

ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين

قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلقا معنويا فمع انه يحتاج

الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في زمان مخصوص فقدره بوجه ولا حاجة له الى تعلق

اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقلنا انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه

لو اقتضت ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على

هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره

نقض بما عارضه لجهله باداب البحث فيه ان تسمية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح لجمع من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق

الطوسي قدس سره في اشارات المتقدم ذكره رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات

البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته واختياره

في الموجب لم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم ينتقض سقط الاستدلال فظهر من هذا ان هذين الدليلين لو تما لزم في حق الله تعالى ... خروج الوا

تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة

هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر

هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب ما عرفت مما يرد على الدليل الاول ثم ان فعل الباري يحتاج الى مرجح

قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قيل اذا وجب الفعل

مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله

وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلنا لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار

وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما

ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق

الموجود وكل واحد من الصفات الثلاث يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح

ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة

فان العلم القديم يضادها ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب لان من

هذا الجواب يتوهم وبالتامل فيه يحقق واما ما ذكر من لزوم الكفر فمن باب طاماته وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف ايمانه

وتعصبه ينسب الناس الى الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهله ذلك الفسيق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر

صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المصنف قدس سره فان تصنيف المواقف قد شا بعد تصنيف القاضي العضد ... المتحققين

والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخبة عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فهو كالمعير ولا عار في العقل والسمع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك من

خواصه بل دلت عبارته في ذلك على مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات

اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يرد عليه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره

المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله فلنا لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن كونه صادرا عنه

باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق

وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة في التسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل

منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة وذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم وقد كان في الفا

علم الله تعالى في الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعم الناصب لغرابته من باب التدقيق حقيق باسم التزوير والدليل

على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته فعلله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل يحيي لا يشعر به

المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المص ان هؤلاء من اصحاب الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضح لهم يلزم

منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم يقترن بالالتزام ولهم دانه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعم فغاية الامر تخليص

من لكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره واتضاحه اللزوم فذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية

بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المصنف** رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من

يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم

لا يكادون يفقهون حديثا شاهدة محتجين ينطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التي قد عرفتها انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة

رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لا نفسهم بعد اتباعهم واتضاح اعتقادهم

كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول قد عرفت على ما اصلنا في دفع اعتراضات المسرقة المنحوتة التي نقلها من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة

في تحصيل فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة او بقية كالحمص فيجري في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته

وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء وينسبهم الى اقبح

انواع الكفر بحسبه انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي **واقول** الله المطلع على ما ذكرناه في دفع ما لفقه المدخولة المموهة التي زينها

له الشيطان وانها هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل العجز عن اتمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى الخبط ووضع

الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقويمه للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في تحسينات تلك

الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المتوهمة الا بكليب جلي عن عظم في فيه حرصا على ما رآه من خيال الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله الزبال

بما ذكرناه سابقا ان يجال الهل اصنعها وحملهم دنيا الزبال الى الارض الجنبة المهملة واما الفضلاء فهي مشتقة من فضل بن رويزبهان وعند الامتحان

يكرم الرجل او يهان **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثاني عشر** في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه

الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية ...

شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول لم توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا عجيبا لزم بسببه انكار

العلوم الضرورية كما هو دابه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا

طولب بتحقيق الكسب فما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه ما اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى

الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان

الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه

طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد تقرر

ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير

ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم

في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب

والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه

المنصف بنفي القحة المتعسف فنقول فهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا

للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات

عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل

وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بتقدم الارادة القديمة الداعية الالهية والقدرة

القديمة فاوجد الله تعالى الفعل لكونهما امتن من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف

ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد مهيا صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقي للفعل

نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتهيؤ والارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه تهيؤه فعبر الشيخ عن هذه

النسبة بالكسب لان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله تعالى

موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل

لعنيفين كالاستوانة محل السواد فيجوز ان يقال للعبد باعتبار كونه محلا للفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن بوقم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال والحال ان الحطب لم يجعل بنفسه هذه اليبوسة واى ذنب للحطب بها هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن للحسن ان يوقم يجعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن بل لا يحسن الثاني فرغ حجة لنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن للمعتزلي عمى بصره فعظم ضرر القاء الشبهة فيه مهواغا بلة والغنا له القول في مهمة هابلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل والنور جلى طلع الشمس لكن عمى المعتزلي فانظر الى هذا الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلط المذاهب الاقوال كالحمار والواقع في جنة غالبة وطرفيها دائمة والله تعالى يجازيه انتهى **واقول** قد تبين ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ما يفهم منه ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم الغلبة الشرك الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا يبقى للاشاعرة بذلك غاية لاحكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا نقول ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بل الاختيار لنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نأبى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف اختياري لحسنه وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه وعدمه علة له الوجود علة للعكس وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لانسبها عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية اه فمن قبيل الرجم بالغيب لو مي في الظلام ومخالف لما عليه عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى اختيار الفعل من الافعال فيجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله تقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك بشر من عبيدنا انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هنا المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فنقول بانه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي ذكروها له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان فرار الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب فقوله مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي الشامل للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد لم يكن غاية الامر انه اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب ظاهر الفساد القدرة والارادة منه قوله وهل يحسن بقائل لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن له وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا فيهما امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الاولى ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه تعالى واما قوله وان حسن للحسن ان يوقم يجعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فقد فوجع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يوقم لم يجعل الله الكافر محل الكفر كالقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما مر وسيجيء اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بايجاد الشيء في الوجود بطل ما قال لو ان حكم العبد لا يؤثر ولم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه بقضى وقدر وشاء حصولها ووجودها الا ان العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم بحيث صاروا الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعال في الفعل شعر مجبر بمعنى واختيار الصوري فلا ترى الا المعنى ولا تهتد من اهل الصورة فهو جبري فمن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المجازي على تقدير تحصيل معناه لا يصلح

لجعله

المراد بالشارح الهندي شهاب الدين الزاولي الدولة آبادي صاحب الحاشية المشهورة على الهداية

لجعله سببا للثواب لا فرق بينه في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب بناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة وما خوذ الجبر فيما آل واما ما صنفه الناصب للناظرين تنفيرا مع جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه بذل الجهد في ابراز السخف لترويج هذا المطلب السخيف بما عجز عنه كسب غيره ولا يبلغ احد سعيه واما ما ذكره من البيت فمقابل ببيتين ارتجلت في نظمهما وهما الاشعري على الشعور بمعزل عوج مشاعره كضفاف عزل ما كسبه عند المشاعر غير ما دون الشعور بكي ادارة معزله نظر وامعاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف بذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو امعه ما علم انه ذلك الشيخ البهو الذي ورث الحماقة عن جده ابي موسى وكان من الحمقى المشهود بوسافلم يكن له عن الحماقة خلاص الى ان لعب به عمرو بن العاص وقد ورده مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظروا الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص وانا اظن ان تلك المشية كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا لهوان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس معلوم وايضا يلزم ان في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فح ينتفي التخلص بهذا العذر **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رايناها في كتبهم ولكن ما اورد تلك الاقوال فنجاوب واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال والاصحاب قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقول الاختيار فعل اضطراري واما قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فنقول ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله فيكون مخلوق الله فكيف يبقى ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فنجوز ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا ياتي ما ذكره من المحذور ولا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مسند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله واذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فالجواب انا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد بالاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هو هذا المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخنا لناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك عنادا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظ لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صحاح الجوهري ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في مزاولة العلوم والنوادر واما ما زعم الناصب من ارتكاب المصنف بخلاف مذهبه في هذا الباب وارتياحه بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحنا سابقا من ان اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد بانه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ هذا التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار وعلم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من المنع بين الاثنين في الجواب فمبناها على فهم انه اراد المصنف من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي اه فظاهر ان ارادته ان ما ذكره المصنف من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يكفيه

الفائدة ولنت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامر الى من لو توقع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زايدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شي البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاز استناد هذا الفعل فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المغالطة
الفاسدة الذي لا ينتهض بها لاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في
هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شي يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا ونحن لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لا في ذاته ولا في شي من صفاته فيتم هذا العذر بل كما انتفى عندهم الاول انتفى الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس
وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقران مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا قبيحا وقد عرفت فحاصل قبحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثباته لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعقلونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القايل ولا السامع ولابد لهم ان يتبع عنهم ما الزموا به اولا فان هذا الدفع وصف من اوصاف الوصف بما يعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقي للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل بالتاثير في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه اما باقيها اورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي غير وارد عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شي يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامور الشريعة شي يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا يتم صدق جواز استناد الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكره ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدلول هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كما قاله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شي مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هاهنا شيئا ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولابد من اثبات شي لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا لما راى فساد
ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا اتى
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة
فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنه من مخترعات الامامية الظاهرة من اعراض المعتزلة قبل ذلك بسبعمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال العلمي البديع المطارح فلذلك من خواصه حتى يكون موجودا في كتب من تقدم
من الاشاعرة او الامامية هو كذا باله واما ما ذكره في اول الجزء من جوابه فمخالفة عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
صفة الصفة الفعل كحسن الكلام وهو وصف مجازي لا يصح ان ثبات ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة الخ
فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين ويتوجه عليه ايضا من يفتح توهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى ونرتب مواخذة المحل بالقبح لخالقه فمن

بحث واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيئا ينسب اليه اوصاف الفعل الخ ففيه ان اعادة الكلام القائل بعينه التجوي ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من
رمي في الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث**
عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة هاهنا قولا غريبا عجيبا وهو
ان القدرة لا يوجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بان ولزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل يدل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال الكفر لزمهم خرق الاجماع من ان الامر بالايمان
ثم امر بل عندهم انه امر في الازل بها لهم تكلفه لا يكون مكلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها
توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل امتنع وجوده فيه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضنا فيها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون وجوده معه وهو المطلوب فهذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه ان التكليف
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشي المكلف به متعلقا للقدرة فهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن متعلقا للقدرة حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى **واقول**
ان اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان جعلا لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يحصل في زمان تعلق القدرة به فلنا فليجر مثله في القدرة الحادثة فقوله انه يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو يحقق معنى قوله لحصول الفعل قبله وتوضيحه ان قولنا ايمكن انه قدر ابهم معنييه الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل شرطا بشرط كونه قبله محال والثاني حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل انما لزم من فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا لا ذلك
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل فيحصل فيه وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين فهذا
كما يقال نقعد بل محال النشرط قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا وقائما ولكن يحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشي المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة الخ فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد ترى ما فيه فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها الاستغنا عن القدرة لان الحاجة في
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لا حال الوجود فهي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجود كلها هو الله عز فبحثهم عن القدرة يكون من
باب الفضول لا نحلال مذهبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة انما اثبات العبد صفة يخرج من الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى **واقول** من البين ان الصفة التي يخرج الانسان
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرا في الفعل والا لكان القول لغوا عبثا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وكيف
يتحقق به صفة الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وايضا فهو ان القدرة صفة توثر على وفق الارادة وقد شاع العقائد انها صفة ازلية تؤثر في
المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ففيه ان الظاهر
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يتجه ان يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الخلق ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا انما
لعدم البحث عنه من جهة اخرى لمصلحة اخرى وهل الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقول مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فانه يقال لان المصلحة
لا يظهر في الفرس فيكون القول بكون مثل المصلحة خلقه لغو ليجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى ونفسا مما لا يخفى هذا وبقي
البحث بان تاثير القدرة في الفعل اكد من تاثير الالة فلابد من بل فيتوقف اذا كان فاعلا الالة وتاثيرها عند كم بقي في الزلزل وحيث له مثلها فاذا الفعل فلا يكون فاعلها

ان يكون ضده متعلقا للقدرة

منكون الكافر مغدورا في قول الايمان ونحوهم في قولهم يعد تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم بعد وهو في
الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح ومن قال لو اقدر حالة الانتقال قلنا الممكن بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة
حالة الانتقال ويكون متقدما على احدهما متاخرا عن الاخر ونحوهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت فكيف
يقدر الميت على انه قتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله وقدم
العالم لان القدرة مقارنة للفعل فح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم
مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب انهم بحثوا هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والطعم وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير وقال ابو علي بن سينا رادا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حاصل
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره تعالى اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث وقدم
حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لكنها متعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة انتهى واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي لا تجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من صفات الكمال فيبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب للتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى مقدور اخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي عن تشنيع الشيخ على القائل
القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى ان فيه القوة العضلية انتهى
واقول والله الموفق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح التجريد بعينه من غير زيادة عليه وكنا نظنه واردا الى الان وقد سنح
عند النظر في هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف على الزام الاشاعرة بما التزموا لما ذهبوا اليه من ان صفات الله تعالى موجودة زائدة قائمة به
وقد صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض
فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم تصدى به الفرار عن الالزام فظهر ان
اللازم لهم في الحقيقة احد امرين اما ما ذكرناه من التحكم الباطل والاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فحال الناصب فيما استفاده من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه وتضعيف مذهبه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه
قرنا فابى مالو اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التأثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا المقدرة
جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي في بعض تصانيفه بان القدرة ليست الا القوة التي يكون له التأثير بالقوة ورد
على من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاستاد المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى
حكم بالعدو على القائلين به من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفا وقد قال
بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت باب فكيف ينحت وهذا القائل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة
وكذا التفسير الذي نقلنا سابقا عن شارح العقائد بانه يقع على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح جديد ويخلق عند كسب العرض

العالم

القاصر يكون للخلاص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضد
ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مما لعموا القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من فعله واقعا لا ان اذا شاء ان يترك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومن ذهب من المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية الى ان قدرة العبد تتعلق بجميع متعدداته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره
الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق
ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة
الحادثة مطلقا تتعلق بالضد وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة
للضد لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان
اريد ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منافاة له التسمية مضطرا لان الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الاختيارية الا ترى ان من احاط به بنيان من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى واقول لا يلزم من ان القول بان القدرة مع الفعل يهدم ما لينا عليه يكون معلوما مما
واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا فيه وذلك لانه مبني على ما اخترعه الناصب اولا من جعل القدرة بالواحدة
وبدل اصل صلاحيتها للضد بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المص ههنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضد وقال الناصب عند تقرير
البحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضد ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة وبلا قيد الوحدة في صلاحيتها
دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضد عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين
احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظ والثاني مسألة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستلزامه بقاء الاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتأخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه
الخيانة التي ارتكبها الناصب اكتفى في مقام الاجماع يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام
الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب غير ذلك الكلام بنحو بغير على وفق هواه وترك ردته لمخالفته لما هواه قال الشارح فان اجيب بان المراد
القدرة وان صلحت للضد لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بما في تلقفوه القدرة والناصب لم يتعرض له ورد كلام
المص على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحضور الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد
والخلل ما لا يخفى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البنيان من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل نفسه
فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضد وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق فحيث
كان ممثلوا القدرة عند الانفاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند ذكر الاختلافات الواقعة بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع
اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في
في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا
منه ومن الترك فاللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من
فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والساكن غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الله تعالى مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالف الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه هذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله
ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

[illegible]

لانه لا نزاع لاحد في ان القدرة المتعلقة بالايمان مع التعلق بالكفر من حيث انه

كذا اتفقوا على ان الرب [illegible] صالح للايجاد والترك وانما يختص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر [illegible] وهو الذي
اختاره لانفسهم [illegible] فلينظر العاقل المنصف [illegible] هل يجوز اتباع من ينكر الضروريات
[illegible]

بهر كلاغ كالادبم عانت الحشو تعري الحشو جهلا العالي كلام من عليم بل عنه كوخي من كلام بل عنه عطاء لسيد الكلم اما انت الذي اكثرت بحا
وقد تنحو بجهلك التجهم وكم الفت من لفظ ركيك وكم رفعت من قول عقيم لا وهن من بيت العنكبوت واهون من قوى العظم الرميم لتبلغ ذاتا من جوع
ضئولاته وطبع اللئيم تعد القول من سلفا الى من طراز ادهم والتعليم كما انا في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن ياكل اخرى
من فاته الحق لما قد كان خبزك القديم لقد اشتد واشتد ناجزا فذقنا لعز الكريم جزاء جاهلا ولكن سنصلى اجلا نار الجحيم
لقد هاجت لدين الله نفسي تعذر واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلمي وحبي معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السابع عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك و ذهبوا كل مذهب فبعضهم الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما عداه فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى فخالفوا الكل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها يحسن المدح والذم ونقطع على العلم بالصادر عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرز فيهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح وللخصم في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب وكذا ما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى قد بينا مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبد دون ربه تعالى وبينا وضعنا من بطلان القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب التاسع عشر في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله كلف عباده بفعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهب الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى **واقول** انك عرفت بطلان القول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة فهو مقدور بتلك القدرة التي اوجبها ولكن لا قبل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا تحاشي فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالفة لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر واذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم

العصيا

العصيان ثابت بالاجماع ونص القران قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعقول للامر الا ان وقد عصيت قبل فيلزم انتفاء الفسوق الذي هو الخروج من الطاعة انتهى فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم في سورة الاحزاب هذا القول المخالف لنصوص القران انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب البيان ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فنقول نعم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل بل العصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باب الطامات واقامة الدلائل بل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى **واقول** يظهر من كلام الناصب ههنا انه تجاهل عن مذهب اصحابه فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه فيما بل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي الظاهر ان المكلف لا اطلاع له على المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان في النقل وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط بما في كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فنظيره تلك لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على الضروري فيلزم منه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قال
شعر صد بره بيشكر ده ام اهنك قول حويش تا بوكه ابن سخن بمذاق تو درشود **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب ايضا يستلزم التكرار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وههنا نكتة لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى **واقول** يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والتحقيق في هذه المسئلة ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المامور به اصلا وقال الشيخ العضد نزاعا على ان حاصلا للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد في هذا المقام بعبارة اخرى وهي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد تمرة الغراب وصل الغرض الا انه يصح انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثامن عشر** في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة **الاول** وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل [illegible] كل عاقل يسفهه وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي وبحسب التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا قبح فيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا بنا على ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم **واقول** قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه [illegible] الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطبه آه والكلام ههنا في صحة الخطاب بالامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يرفع قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب بالامر فهو كالخطاب بالامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم ما ذكره من انما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم مبنيا على ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بتناقض اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انتحال النقل وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الصبي ولا المجنون المطبق

خالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح ولبداهة الجنون المطبق على ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب بل الاختراع انتهى واقول ما ذكره مفهوم الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر فيما تقدم فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل لزم تحصيل الحاصل والا يلزم المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل
معرفة الامر وبان الغرامة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة وان وجبت عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان وجوب ضمانها ثمه التلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكارى
من ظهر فيه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجنون من التكليف
بالمحال عند الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المصنف ههنا اليهم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالف الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى واقول يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چو از قومی یکی بی دانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته الرابع امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالف الاشاعرة فيه فجوزوا ان يكلف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليف الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض
ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسب اليه ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله لم كنت نسبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان نفيه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكرنا فيه مراتب تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى ان ما لا يطاق
دون الثالثة والاولى واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتابي الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة ويفتري عليهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه والي الله المرجع
والمرجو انتهى واقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء انتهى
من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نقد من كيسه يموه بالمشغبات بعيد المؤنة من كلام
اصحابه ثم انه ينكر ما ذهب اليه بطير من غصن الى غصن ولا يحصل له شيء من ذلك انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الخامس
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالف الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب بان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
للمبالغ في الطاعة من اسفه الناس وفي الجهل الجهلاء من حيث يتعب نفسه ويديم في فعل يشتمل مما يكون فعله كتركه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من انقص
التدبيرات البشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فايدة عاجلة ولا آجلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب بحسب وعد الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى فان المكلف المطيع لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان كذلك للزم ان يكون العباد تاجرين مع الله
كالاجراء الذين ياخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان ظالما جائرا وهذا من ابطل الاباطيل بل هو من تعريض
نعم الله تعالى على عباده ويعرف اهل الشان ان الاله هو ان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
تفضل منه وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي لكان فعل
الخيرات واثارة الميرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله تعالى التي لا يتخلف الا بسبيل خرق على اعطاء الثواب المطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع

الفرق

الشعب ويحرك
وقيل لا تهيج الشر كما
الشعب ... وشعبهم
عليهم ... الشر
وشعب من الطريق ...
١٢ ق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى واقول قد بينا سابقا ان القدح
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس بمعنى ما ادعاه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تاجرين
معاملين فلا مانع منه عقلا ونقلا في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فيجاب بانا هكذا نقول ولا نتحاشى عنه كما لا نتحاشى عن القول
ظالما منه من جوع بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس يجب
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي يجب على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى فيجوز ان يكون ذلك من قبيل ابتلاء الاشقياء والالام الذي يجوز الله
بها العبد الذي يجب عليه ... عوض تلك الالام على التفصيل الذي سياتي في كلام المص عن قريب وحينئذ ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقال اه وظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال اه فحسن التامل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا تتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
اه ففيه ان ما ذكره من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فيجوز ان ينعكس قضيته فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب ... من حسن الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب ان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وان خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص من معصيته
بل هم يغترون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته السادس ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلفت الوقت والجهة والشرايط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللايق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرايط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرايط الصحة التي اعتبرت في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرايط صحة الصلوة نعم من شرايطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرايط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان لو وقعت في المكان المغصوب فاسدة وكان يجب القضاء فالكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرايط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرايط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكر ههنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرايط الصلوة اه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتحير الحاصل للناصب من كلام المص
انما نشأ من انه اكبر عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يتبجح ولا يدري اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف راي الاشعري
مقلدة بليد يفزع ويتجهم منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل بحسن طبعه وافناء عمره في التقليد الذي من حولها يكون في اضيق تقييد

المطلب التاسع عشر في الاعواض **قال المصنف** رفع الله درجته وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمنا الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبيده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير ذنب ولا يعوضه على ذلك الشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخاف منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا يعوض عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجة ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوايد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان الغير المملوك له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوبه هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فهو يدعي على الله تعالى في ذلك المشهد انك عذبتني وامتحنتني في الدنيا فالان لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء ما خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت فلم تخسيني كنت متاجرا معاملا لك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **واقول** نعم العوض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم ولخلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات النبي والامام عليهم السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فخلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك انما يحسن كان اذا كان على وجه حسن يحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جري العادة قد جرى عليه ما جرى وحثونا على رأسه تراب التراب واثبات الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه قياس المص بناء على حديث التصرف في الملك قياسا لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات ما سيريك انه يأكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس لفقر وحاجة وكسالة وكلالة تدعوه الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدي به الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار **نظم** ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلم **نظم** سؤال از تو چه حاجت كه جود ذاتي را بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته **المسألة الرابعة** في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلعم اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي صلعم ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله تعالى فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقع منه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصديق دعواه بل يفعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبايح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك والكفر

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي هي فعلها فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبايح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب دعوى النبوة ولحرون ادعوا النبوة ولم تجعل للناظر بها العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكر مثل هذا بعينه في مسألة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا انه لا يلزم ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبتت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبايح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي هي خلافه جاء مجرى العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب الحاصل ان الاشاعرة يقولون بعكس وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجز يعرف هذا فقوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا التجويز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويفيدنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الان ذهبا فلا يلزم ما ذكره من الطامات والترهات فتمثل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه الاعادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه عادة منه لما نقلها المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعاده على طريقة اعادة الثورة لما نفهمه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان انجاح المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره عمم في الكلام وقال لغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب بانها غاية في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا للكلام المص نعم في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما شحنوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في مبحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرح على شرح المختصر المحقق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميمه ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن مناط الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والمحق ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا بفصل الانفاق وعلى التقدير موجبا بالوفاق وايضا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تأثر الواجب عن شعوره يخالفه كما ينفي التعليل ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتنبيه اثبات المصالح في الافعال البتة وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود بقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبايح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم انه هذا منهي عنه خلقه الله تعالى مدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن ورضي له تعالى حتى فعله والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوجهي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك الحادث فيه حسن يرضى به تعالى او قبيح لا يرضى لهم واما ما ذكره من الترديد في الجواب بقوله تريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه يحصل الامكان العقلي مطلقا بلا ان يجوز العقل بحسب العادة مع ان المقابل في هذا

المقام هو الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة فاختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجوز
العقل بسبب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسبب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا عرفوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقه تعالى اياه بمعجزة الدعوى في الجزم بعدمه كان ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب
صفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه كما زعم حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر عبارة
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سيتوسل بها الا بعد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا والذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
وكيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
مما قررنا به الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم يمعن النظر في اول ما يعجبه من الزخرف والتمويه والتباس المتشبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى
يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف
منه عم بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
انشاء القاطع لهم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائل بهذه المقالة قد دعا عليه تعالى
وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنعها الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع والاجماع
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فيجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التاويل وهم مبرأون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة نبينا عم
عن الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلا لدليل اخر كما سبق في تحقيق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** انه لو صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

ألا لعنة الله

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفايدتهما التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه و الاخرى من التاخر في الرتبة ١٢ م عفي

اقول سيذكر هذا الناصب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا عن رسول الله صلى الله عليه واله وهو لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر ههنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره واشراكه اربعين سنة على اسلامه فتبين قوله تدافع لا يصدر من ادنى طلبة وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان يتكلم به لا شائبة نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار بواطل العقايد الدينية الراقية

الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبلزوم كونهم موعودين بعذاب
جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل يدل بالتفصيل على عصمتهم من كل الذنوب عمدا كان او غيرها من الادلة التي ذكرها الامام الرازي والقرشي
كلها ذكر هذا الرجل بما يترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة بزعمه وهم ذكروا هذه الادلة بل ادلتنا تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة معدودة مغفورة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصولهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
فهذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فهم يقولون لا يجب عصمتهم منها لانهم
معفو بنص الكتاب من تارك الكبائر ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة
في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما يصدر من الصغائر وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب يصدر بحسب مقتضى الطبيعة البشرية
لو يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتدائها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في سائر البشر هذا تحقيق مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا بأس علينا كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكره
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله تعالى ما يقرب بينهم وبينه فلو لم
ينزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به ووافقوا وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه عم قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قرأها فان كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز لاجماعهم
ربما كان ما ذكر من قبيل العبث قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للابهام ومن قرأ سورة النجم وتامل في سابقها ولاحقها علم ان هذين
الكلامين لا يناسبان وقوعهما بعد ذكر الاصنام ولا اثباتهما ولا يمكن ان لا يبلغ بنفوه به مدح الاصنام عند ذكرها منها نعم يليق ذكرها عند ذكر الملائكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للابهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من مفتريات المعاندة فهم ممنوع صحته هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذب لان ابن فورك من الاشاعرة يخالف في ذلك ويجوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط اذ
الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى ويدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الاجماع من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد ثبت لقوله تعالى وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف التلف اظهار الكفر واما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم
من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح منهم كما قال لنا ايضا خلافا للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وما يصلح في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة عم في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

ولما البراهين فهدوا الاعتنا ومن البين انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراهين عن تمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنع الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث قال فيهما انا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء لئلا يدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فمنع الكبائر منهم عمدا منع السمع باجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وبال التشنيع اليهم واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة والامامية الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ابهام وتمويه وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدل بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف ع حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة من اساسه حيث قال عند منع عصمة فاطمة المعصومة عليها السلام ان قوله بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وان ابضع عصمة النبي يقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالته وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا والسفه ومعنى التطاول فانا نجوز ان يبعث الله تع كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونائبا عن رسول الله ص قالوا اولا فلولا تحفظا لحالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الانصاف بالحجاب عن الخالق والخلائق وعلى هذا فان لفكرتهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذه الدلايل الخ مدفوع بان غرضه هذا مشتمل بالجملة على التلبيس كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما يبطل حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي ص من اعترافه بحقية الاصنام وكون صلاتها للدعية تبطل حجة مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبق انا استعمال التمويه والتلبيس يكفي في قوله وهم ذكروا هذه الدلايل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلايل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تتم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استغفار بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة من صاحبه ونقص الاعتقاد فيه فيسقط محله ووقعه عند العوام فلا ينقادون الى الطاعة فينتفي فائدة البعثة كما سبق في كلام المصنف واما تاسعا فلان قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان المخلوق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عنقريب واما عاشرا فلان قوله وما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه مؤاخذة فان ظاهر ان احدهما ان لا غبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن وكلام الشارع بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاح الحكماء فكل مخالفها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عنقريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ ٢
من الكلام كما اشرنا اليه ورجوع عما انكره سابقا من الاستشهاد بكلام الفلاسفة وتحسين آرائهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا يدل على كلام احد الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتأمل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء ينافي العصمة بمعنى ما يخلق الله فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه اما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز نقصها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان ترك الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي وقع النزاع في نفيها واثباتها ولما كان هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عليهم ابلغ قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمى صاحبها

معصوما

مرذوذ ثبات المحققين

وممن وافقنا من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ محي الدين ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي ص من الائمة الاثني عشر وغيرهم من بني فاطمة بل حكم بعصمة سلمان الفارسي ... اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون ... بعصمة من قطع الائمة من جملة ... معصومين من اول العمر الى اخره اذ لا مجال ههنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها ومن حكم بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يلزم حكمه بعصمتهم على الوجه الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في مباحث في شرح ... من كلام للصحيفة وتوضيح الاية الثاني ونعدون في مناقب امير المؤمنين ع فليرجع اليه منه نور الله مرقده

معصوما فثبت المنع ويجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية يدل على تمامه تماثلهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في شان الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في الاقتدار على الذنوب ليستحقوا المدح والثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ونحن نحمله على ان القول بمثل هذه المماثلة يستلزم ما ذكره الناصب لنا كيد والحصر بقوله لا غير يخالف تصريحهم بنبوة النبي ص بل بسائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي وان كان من البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الافات التي يقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه انه يذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح لشيوعه بالمثنى باسم صحة لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان للقصة هذه اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طريق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند اخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة واسندها عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريقه الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب وان اكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون اخبار الرضا عن المأمون العباسي انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة والجماعة اني لا تعجب من روايتكم ان النبي ص قال دخلت الجنة فسمعت حس نعلي خادم ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان التبع لا يكون على خير من الاصل فعلتم في روايتكم هذه ان عبد ابي بكر خير من الرسول ص لان السابق افضل من المسبوق وعند نظير ما رويتم ان الشيطان يهرب من حس عمر والقى على لسان رسول الله وانهم لعمر انه العلى فقد من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من يصحح هذه القصة ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه ص في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان يقول ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور الكفر عنه قبل ذلك ولكن يستبعد منهم في القول ... اذا قالوا بوقوع القضية التي هي اشد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال قال ان النبي ص حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكي عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم تلاوصحح من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من نسبته الى الاشاعرة ومن جهالات الناصب على معرفته باساليب الكلام ان الجواب الذي وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب لغير لفظ الجواب بقوله اجابوا ... قوله هو انه وهذا يدل على انه وانما وقع في هذا الغلط لو باحرصه على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر فلان قوله فنعلم انه لو صح هذا لكان قد وصف الملائكة ثم نسخ للايهام ولغيره ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في اثنائها لكان في وصف الملائكة فهذا باطل مما قرره يشهد لذلك رد الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عقيب ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الاية بما احتمله فهو مع احتمال البعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا الاظهر حاجة الى النسخ اذ لا ابهام عند ذكرها في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله وتما

السابع عشر قال ان ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطر بعضهم الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يروج الحاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ورووا ايضا عنه انه صلى الظهر ركعتين فقال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال لم يكن ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلاة ورووا في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه فاتمها اي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي عن عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم ادراك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما رووا من سهو رسول الله في الصلاة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك واي نقص ورد في السهو وقد قال الله تعالى في القران واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه السلام والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلاة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانسا الصلاة ليشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو والذي ذكرناه في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انسا لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان الاية احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعظم الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب تعظيم الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وبكت الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن صفات البشر بقولهم وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها ابو هريرة والله اعلم بحال الاوساط وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي الشمالين واعتقاده بالنبي صم وتنزيهه عن الجهل والسهو والنسيان حتى شهد للنبي صم في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي صم وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن عرف ان يحمل في شانه [illegible] السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي بقبول شهادته وعد شهادته شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين في المقام وقد ذكر في كتاب [illegible] الفقهاء خبر ذي اليدين باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المخبرون به ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي صم ومات في ايام معاوية وقبره بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلاة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلاة وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلاة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق انتهى واما ما استدل به على عدم تاثير النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا في جواز مثل هذا السهو على النبي ما روى البخاري من قوله صم سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي كما اراكم من امامي فانهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي صم وصرح بان سلامه على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليتبين للناس حكم السهو وانت خبير بتوجه على ما ذكره الناصب السابق الذي ليس منه بر ان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او تصريح دل على تعليل ذلك بما ذكره من الحيلة للتخلص عن شناعة الاثام واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي صم مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على خصائص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي صم مع ان ما ذكره في المسايرة مناقض للمقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من اية سورة يوسف فمغلوط لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى الظاهر الذي اختاره اكثر المفسرين هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكر لربه وعلى هذا يكون الاية عليه لا له نعم للناصب [illegible] حسن ظنه بالانبياء فسره بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحالة حين وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون لا المماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عنها بان يثبتهم على العصمة بالطافه وفضله وقد وقع النص على

ذلك

ذلك في سورة ابراهيم حيث قال تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الاية وقال النيشابوري في تفسيره انه تعالى ارشده الى سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بعصمة الايحاء وكفى به نورا وملاءمة **قال المصنف** رفع الله درجته ونسبوا الى النبي صم استماع [illegible] روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي صم وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صم اذا دخل ينقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار على الصور والتماثيل فكيف يجوزهم نسبة هذا الى النبي صم واي من عمل الصور في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت عن الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد صح ان عايشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله وهي بنت تسع سنين واللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه صم راى عند عايشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناح فقالت عايشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا يسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون شبيها للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وفيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عايشة كانت في اوايل الهجرة والصور وشرايطها انما يحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط التحريم موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع ليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول** قد يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في تجويز تمكين النبي صم للعب بالصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عايشة بها حتى يجاب بانها كانت غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة امارات الظاهرة المنشوة في كتابه ما استدل به على ان لعب عايشة كانت منحصرة في الافراس ومن الرواية التي وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول ليصير حجة على ان عايشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان وبينهما هو في صورة فرس له جناحان قال ولابي داود في رواية اخرى ان رسول الله صم قدم من غزوة تبوك او خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعايشة لعب فقال لها ما هذه يا عايشة قالت بناتي وراى وسطهن فرسا له جناحان من رقاع فقال وما هذا الذي ارى وسطهن قالت فرس قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان قال فرس له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى رايت نواجذه انتهى ومن العجايب انه لا دلالة على الحصر بان عايشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت مرة بما كان في صورة الافراس وايضا حكمه ههنا بعدم حرمة اللعب مستطرح عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اشيا مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا يسمى صورة نفسه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي اقتدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمل ذلك لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عايشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبيل ذلك والطفل لا يطلق الا على الولد او الصبي ثم اذا فطم يقال له فطيم وفطيمة او غليم او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يلحقه في محلات نحجها الاتر واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل السنة معاوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الدجالة الى ان اجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسيتحقق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللايق ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة رايت النبي يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم وروى الحميدي عن عايشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صم فاقبل عليه رسول الله صم وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي صم الصبر على هذا مع انه صلى الله نص على تحريم اللعب واللهو والغناء ولو منه بالخصوص مع زوجته وهلا اخذته الحمية والغيرة مع انه اغير الناس كيف انكر ابو بكر وعمر [illegible] فهل كانا افضل منه واكمل [illegible] ورووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه فهل يصدر مثل هذا عن رئيس ومن له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا فابله بالسب والشتم وتبرء منه فكيف يجوز نسبة النبي صم الى مثل هذه الاشياء التي يبرء منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عايشة كان ايام عيد وما تقول

تعلّ على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك ولما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد كما يتمه الحديث
النبي ص قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فعلم منه ان منع ابي بكر معلم رسول الله ان ضرب الدف والغنا ليس بحرام في ايام العيد وما ذكره من نشأ المدينة من خرج
اليه من عوده من السفر فذلك كان من خصائص نشأ المدينة ولم يمنعهن رسول الله ص لانها كانت قبل نزول الحجاب ولا تمهين كون تظهر السرور بمقدم رسول الله
وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جايز ولكن ثم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا واقول استدلال الناصب صحيحا على عدم الحرمة منحصر في هذه الروايات وما شاكلها مما شنع عليها الخصم
فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الروايات كان مصيبا وان كان له دليل اخر من القران والاجماع فلابد من ذكره حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة
الشيطان صريح في انه ضلال الشيطان ولم ينكر عليه النبي ص قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب الذي يكون في موضعه قوله تع انما الدنيا لهو ولعب وزينة الاية كما استدل
به عبيد الزاكاني في رسالة الاخلاق مع جانب محاما مذهب الخنا فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما احتمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى
نقصا له حيث جهل ما علمته الطفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته اذ النبي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه
من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والسوقية كما مر ولما ذكره من ان حسن كون تظهر السرور بمقدم رسول الله وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما فرق
بين اللعب مع الدف معصية والكلام فيه في بعض النبي واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر
وتشريع المسائل جايز مردود بان كثيرا مما لا يبعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة
والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون جايزا وقومها لا يقول بها عاقل مسلم واما ارادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله
درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب الى موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه
من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مامور من قبل الله تع انتهى وقال الناصب
خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة الموت بحسب الجبلة على
لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التورية التي اعطاها الله تع اياه فاذا هذا
وجهه ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تع وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية ولا يقدح في ملكة عصمة الانبيا واما عند ابن المطهر فهي محمولة على انه ذنوب
الانبيا ولو لم يكن القران متواترا ونقل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات
فلو انه نصف من نفسه يعلم ان ما تقوله في تعصبه حق انتهى واقول وقد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما
مؤلفاهما بالصحيح واجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب الى موسى بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بيّن الوجه
جايز الفعل لان موسى انتصر من نفسه من قصد تعمد اتاه لا تلافيها وقد تصورت له في صورة ادمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى
ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلم الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان
الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما اتصف الملائكة للانبيا بصورهم ويعلمونهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتني الى عبد لا يريد
الموت فقال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعوره بالملك اما ثانيا فلانه لا وجه للاختبار والامتحان بعد القول بانه رسول الواجب من لدن الحكيم
فعليهم وقد اجاب بعضهم بحمل فقأ عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجته فالمراد انه ناظره وحاجه وغلبه بالحجة وفقأ عين حجته وفيه انه لا يلائم ما وقع في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه وايضا اي تمام المباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ابراز حجته وابطاله والجواب بعضهم بانه يحتمل
ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ماخوذ مما سيجي من قول عمر بن الخطاب في
شان النبي ص ان الرجل ليهجر وليهذي على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعينين ان سفههم هذه الغواية الى اي غاية ثم لتبديل الكلام
في تجويز نسبة الذنب الى موسى ع بل في مخالفة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع تلك القدرة والتاييد من الله تع يعجز عن مقاومة موسى ع في حال مرضه وضعفه
بحيث يقلع عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يتلوها الصبيان ما قيل فان الفكر الكفر منهم طويلة واما ما ذكره
من المعارضة بقصة عصمة موسى ع في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى ع حتى انه مرتهم ما غاب عنهم
غيبة قالوا لموسى انه قتله فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع فراى في قومه ما راى فاخذ براس
اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي
لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الان
ولو كان ذلك للاهانة لظهر ولحدة ولنقل واذ ليس فليس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعتراض والتعرض من باب قولهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل
ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة الى الانبيا ع كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح كما

المصلحة

كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم وزجرهم عما صدر عنهم من العبادة ولا مصلحة يترتب على لطم ملك الموت وفقأ عينه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر ولعل ما ذكره من كسر الالواح يتضمن اهانة كتاب الله غير مسلم ان كان ما فيه اظهار اصطفى الله وعدله وانبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد
موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تع دون ما ذكرنا من المصلحة ولو صح نقصد لذلك لكفى في جاز نقص عصمته سواد عما الحدث الى النار او غير ذلك
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر الخ يتوجه عليه ما اختاره فخر الدين الرازي وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق [illegible]
عليه ابن المطهر طهر الله رمسه تماما لاثبات طهارة الانبيا عليهم السلام فالعجب ان الناصب يحكم الايات التي ظاهرها عصيان الانبياء على ترك الاولى والافضل
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطا مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع جواز الحمل لظواهر تلك الايات ويجاوزون هذه الايات
الخطاب في كلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باضعاف لا يخفى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وتوجيه بيّن وهلا ساووا بينه وبين الانبيا الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف
وشدة العصبية والاغتشاش واما قوله ولو لم يكن القران متواترا ونقل لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه من هو من الشيعة ووافقه فخر الدين الرازي
وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال يجمع الخلق يوم القيمة وانهم ياتون ادم ويسئلونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فياتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال لم يكذب ابرهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجوز لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبيا وكيف لو نوثق بشرايعهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبيا عن الكذب واما
الكذبات المنسوبة الى ابرهيم لما صح الحديث فالمراد صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان ذلك
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب لما ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة
الكذب ان كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى واقول قد تقرر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذب ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فمما ينافيه اعتذار ابرهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تع وايضا يابى عنه قوله ص في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
نراه في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض التي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتب كتابا بخط في غاية
الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت لا بل كتبته انت كان قصدك بذلك الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي
الكلام في الكذب الذي ذكر في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكر او لم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وقع في
متن الحديث من شدة غضبه تع في ذلك حتى يأس ابرهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي ص قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
ياوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجترا على النبي ص بالشك في العقيدة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان من عادة النبي ص التواضع مع الانبيا كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى وقد ذكر في هذا الحديث
فضايل الانبيا ع فذكر ثبات ابرهيم ع في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال الشفقة في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا الترديد الذي يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان ياوي
الى ركن شديد كما قال او اوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله ص لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطا في اويه الى ركن شديد
ولعل قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي مدح يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى يتبين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبيا مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول النبي ص نعوذ بالله من سوء الفهم
انتهى واقول لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هما بريان عنه لوقوع
مع صراحة كلامه المحكي في القران على انه لم يرد الشك بل اراد زيادة الاطمينان والاغتنام بالفعل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب في مراد
الحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبيا ع لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابرهيم اولى بذلك انتهى
واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسئل
اسطوانة لتصحيح هذا الحديث [illegible] بلا انكار ونقل عن الزركشي انه قال [illegible] الامثال السابقة ان اغلب

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تع اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا معنى قوله نحن
احق بالشك من ابرهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يتخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول يتجه ظاهرا ان قياس ما نحن فيه على الغيبا من الشيئين
يقتضي ان يكون معناها نفيا لاحقيته بالشك لا نفي الشك وهذا لا اشتباه فيه للمتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف بالصبر
والتثبت في الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يتضمن اثبات النبي ع عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة زليخا وهذا
هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي عنه وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم ان يكون
الثانية ايضا واقعة على ما يناسبهما بان فهم النبي منها ان الباعث للوط ع على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله
على الله تع ولهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى لكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخاري بعد ذلك من قوله
باب قصة لوط ع حدثنا ابو اليمان انا شعيب انا ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي ص قال يغفر الله للوط ان كان ليأوي الى ركن شديد
انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له عن ذلك وفضح الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحرابهم فدخل عمر فهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله
دعهم يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي ص كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي ص للجواري اسكتن فسكتن فدخل
عمر فقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغنا فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغنا فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي ص يرى عمر اشرف من النبي ص حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم الفاء الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي ص واما ما روي عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا وفي ايام الاعياد وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس
بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ومكنه رسول الله ص على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **واقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما ان ما ذكره من انه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق
من اهل النصب والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هنا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما رواه الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب لنا من البارد وبلادة
الشبهة يناسب بلادة الباطنية من الملاحدة المارد مما يا ليتها ما انتسبت الى رواية ايه من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه ان النبي يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من امن بالله ورسوله فضلا عمن يسلم امر شرفية
عمر عن النبي ص فيه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة
وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله فخرج الينا رسول الله ص فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن ممن وصف بين الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب
وهل ذلك الا من تقصير في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي تكليف لحق يقبل هذا الامر
النبي ص وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلوتي العشي واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يديه عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذو اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة
فقال لم انس ولم تقصر وقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذه الفعل الى سيد البشر ثم كيف
يجوز ان يقول لم انس فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي ص انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية اكد وابلغ
من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر انه جنب يخرج ويغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكر من نسيانه
السهو فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والتعجب من قوله
كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله ص واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهو فلا يلزم من هذا تفضيل الماموم على
الامام ايضا هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات انتهى **واقول** قد سبق الكلام منا ايضا على ما ارتكبه من الجواب وعلى ما استدل عليه من ان النبي يشرع

وعلى جعل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما خص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة اذ يجوز ان يكون
التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريع في الاعمال الفعلية المنافية واما قوله لانه شرع بذلك النسيان
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففيه ما لا يخفى لان ظاهر تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي ع بعد الصلوة قائما على خشبة في المسجد
واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فسئل عنه فيجيب بانه لم يكن ثم يسئل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الادميين والفعل الكثير
مبطل للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله ع لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاف المراد بكلام الناس ما يخاطب الناس مما من جنسه وفي التتمة وغيرها هو المسموع المنهي سوا كان مفهما ام لا هذا هو
مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو
ان المد حرف انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام القصار ناسيا او جاهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها ابطاله بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما ادعاه الناصب من ان ما نسب الى النبي من
مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل لمخالفته لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني فلما في الينابيع وشرحها ايضا انه تبطل الصلوة بغير فعل يجانس افعال
الصلوة ان تفحش بذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس صادر للعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثير ذلك
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متواليه كل واحدة فلا تبطل
باقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متواليه والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في دفع
التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهو الخ فقد سهى فيه عن علو شان النبي ص فان الكلام في سهو النبي في امام الصلوة والذي جوز من اهل
السنة ان يكون غافيا جاهلا فاجر اين الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة الماموم عن
السهو والنسيان والخطاء والغفلة كما قال صاحب ائمة اهل البيت عليهم السلم بالفارسية **نظم** نه هر امام كه باشد نكاه مقتدى دارد بوقت نيت
اندل نشه خاطر ماموم مكر يماند وكرنه اندر وصف بصد كتاب نكرد مقام معلوم ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان ما ذكره المص من خوف
تمغى الحيرت على النبي وبالمعنى الاخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب ركيك الهفوات **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله بن
عمر انه كان يحدث عن رسول الله ص انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة
فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز له ان
ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب وياكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه وانه احفظ واوعى لجانب
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقله روايته هذا الحديث فقد ترك بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمامه وتمام
الحديث ان رسول الله ص لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم اكلا معا وهذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسئل الله العصمة من التعصب فانه بئس القبيح انتهى **واقول** من بدايع هذا الناصب الفاجر
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية وضع بعض ما اخترعه من العبارات بعدها ابتداء ولا وتشدد في
اظهار التعجب والاغراب ونسبة المص قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ما حذف
الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشوهين ولا اثر ومن الى المحسن الظن في هذا الشقي السقيم فليراجع ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من كذب الصريح ومن
هيهنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان اصحاب الناصب يعلمون انهم اي الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك وينقصون
عنه على حسب ما يعرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة اليماني قال كنت
مع النبي ص فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشيا واحقرها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الخلف في جواز البول
قائما فالذي يجوزه مستند له هذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمخرج فالنبي عمل هكذا لتشريع جواز البول قائما واي نقيصة
تتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب التداوي من وجع يعتريه وربما يكون للتشريع بجواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظته وتقذره ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخفين فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه
انشاء الله تعالى والله اعلم ثم ما افتراه انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض وهو
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى **واقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي

يحصل بها سفر البرجي يعارض هذا نتيجة الله ويضطرب معه الشريعة ولو تركنا لما عرفنا لانه يرد عليهم مثل ما اورده القفال الشاشي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما ان الخلفاء
الثلاث وبعض اصحابه ان البول قائما الحصين للدبر وغاوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا ان عمر قال اخرج ستاعدو
شركوا معه النبي بوضع هذا الحديث لئلا يجري احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه روي عن الخلفاء البول قائما قيل عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه الكلية ولم يتنبه
لما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع لحصان الدبر حذرا عن انتقال الذهن الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل قبلة المشايخ وتعذر احصان دبره وعلته كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اواست
كه دكسته ريش كرد درست نه انكه درخت بصد حيله وصله بر اندام امام اواست كه خاتم بخاتم دهد وبندد نه انكه از هوس انداز بر ياغلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطبا يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على ان ذكرنا اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بكو دخوان برش وحكو نرده بابد سكي كه از دونفس كرده دكره دختا
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نقل الشيخ الى علته اظهر وبالاعتراف اولى واحرى فتدبر واما ما ذكره من
تسميته تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة وسياتي لما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الدرهم ليس بمال لانه لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته ويلزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وسائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبيا
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بل نخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب وسائر الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى
متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبيا وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونها على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون محل يعلم انه واقع منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هذا
ليس محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان تجويز العصمة على الانبيا مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو صدر
عنه الذنب لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكباير واما الصغاير ومن لم يباشر الكبيرة فهي مغفورة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة ٦١
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فيناسب صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وتوجه الامر

عليه

عليه واما صدور الصغاير التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا يبطل المعجزة على تجويز انتشار الهمم بشيء منهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها
فيما سلف من الاشاعرة وذكرنا انها على سبيل الاسناد الا لعلى من يقول بجواز الكباير وقد ذكرنا ان بعض تلك الدلائل يدل على تجويز نفي الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تعالى اعلم انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا يدل على تهيؤ واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه فتنبه لما ذكره سابقا من انه لم ينقل سابقا ان فيه
الدلائل حجة على من لم يجوز صدور الكباير على الانبيا ولو اعترف بذلك فقد تم لنا الدست فان الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان
ان المخل بالنبوة مطلقا مانع من اتصاف المرسل بالنبوة هل هو وقوع الكباير والصغاير او جواز وقوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكباير عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكباير المخلة
بالمعجزة كالكذب فكيف ينكر هذا وهو الذي ذكره ثمة صريحا منه في بحث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل تلك اللوازم التي ذكرها المصنف فرع في غالب الدلائل بصيغة لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وانت قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي سماها الناصب دلائل انما اوردها المصنف على من قال
بجواز صدور الكباير والصغائر عن الانبيا عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعضها بعدها لا على خصوص الاشاعرة فلا يجب دفعها الا بما
تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا بريئين عن ذلك كما مر بيانه ثم ان حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين انه يجب تصديق
المعاصي عن الانبيا والائمة بما يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم مما بينوا لنا وجه
القدح في ذلك سقوط مرتبتهم عند الناس انه خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسألة بين الفريقين فلنوضح وجهه ان من يجوز عليه الكباير والصغاير
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثلما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك كما قال الشريف المرتضى رحمه الله وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكباير في باب التنفير لا ينحط عن الخصال التي ذكرنا على خستها صاحبها وعن المجون والسخافة والخلاعة لانها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد يجوز
كثير من الناس الكباير على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا الكلام
من لا يعرف معنى التنفير انا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع معه ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال
النبوة والامامة ولما قبلهما فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك استحقاق
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك الحاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على الكباير
الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد جاء في ما البابين الكباير بعد التوبة
اقل تنفيرا منهما قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها
ايضا عند التامل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا باعتراف
الخصم فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات لبعدها عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطئ مثاب كما قال ابو المعالي
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة
شارقة وغاربة ارضا فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من
المحالات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه وينزوي عن تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لكن رأى استقباحه وتنفير الكلام على هذا التفصيل التدقيق من نفايس هذا التعليق فانه مبنى لتلك تحقيقه **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات
بريئا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه في غاية الخسة يجمع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويشتمه غيره ويكون قد ليط به دائما الاثنية بقوادي ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون هي في غاية

الدناءة والسفاهة من لم يبطل بطول عمره حال النبوة وبعثها ويصنع في الاسواق وعمد المناكير ويكون قوادا بطائفة هؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والطامات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والاخر في زمرة الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعنى صفة الكمال وصفة النقص والثاني الملائمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان بالاتفاق فاذا كان من مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكان حسبت الانبياء امثاله من رعاع الحلة التي يقعدون على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب نعم اورده الحاد انتهى **واقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز البليد الذي نسج عليه مواهنه كنسج العنكبوت فمقصود المصنف انه لم يفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا يهما شامن القصور والقطور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من كان الزنا دأبه ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقص مخصوصان بالصفات كما صرح به فيما نقلنا سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يعمل به كل شنيع قد يلائم غرض الفاعل فيجوز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف الى انتفاء المعنى الثاني فيما ذكرنا بقوله وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وبعض ذلك فيما يجيء بعيد ذلك مفصلا بعد الكلام على المعتزلة فلا نطول بل قد اتضح بما ذكرنا انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان من مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح اه وذلك ظاهر لانه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة وقبح ذلك الذي يحتج ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يتم ذلك مع انه على قواعد القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعث مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكد ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال الله تعالى ارسلتك الى قوم كذا او لا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الآيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب بحال السلف الناصب حيث اشاعوا قبل لوط يا الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم ونقلوا لوطا بينهم في امثالهم فجعل السهم من قبعد بعد فان كون صلحائهم ذلك تشيع الفاحشة في الاجمال ما اشتهر به واما المصنف فليس قصده في هذا المقام الا استقباح امر السلف في اشاعتهم تلك الفواحش لئلا يبلغ الخلف عن اتباعهم بل التصحلة من قبيل الجرح والتعديل الذي يجعل سواله السبيل وفي تفسير النيشابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخصص من يحب شيوع تعبير في علي هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة في الذكر وهل الكفر ليس بكفر بالاتفاق ايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب على وحدانيته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفره بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الآن مؤاخذة من عاقل فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما اتى به المصنف ههنا لاتحاد سلوك الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب وانحرافه عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا رأى فقيها ناقضا كالناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما لم يقدر الفقيه عن جواب المسئلة اضطرب وقال متسخطا عليه اتخرج هذه القاذورات في بيت الله وهو معه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهل والتمويهات السخيفة وما يصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انهم جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المعتبر هذا الامن ويل للفاسق من الآراء الرديئة وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته او يصنع ويسير به حال النبوة وهل يثبت بقول امثال هذا لحجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يجوزوا ذلك فقد اسقطوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم بما امره ولا ارسل اليه رسولا بل يرسل على امثال هذا مر وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كلما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه النقصان يكون الخبيث في النبي وابويه يكون حسنا لو وقع منها من الله تعالى فاي حاجة من البعثة ولاعتبارها فكيف يمكن للاشاعرة منع كون النبي

الفاجر

الفاحشة

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن ولكن ان ولع المعاصي كيف يمكنهم مع هذا المذهب تنزيه الانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال لا يقوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجواب الا بالفحش والخرف عليه واللوم عليه كالواقع والاجلاف السوقية والمعتزلة يمنعون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويجيء معهم في الجواب وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف بغير من الطاعات وقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكره وان الحسن والقبح شرعيا بمعنى وعقليا بمعنيين اخرين وعلمت ان كل ما ذكره لبس عليهم ولا يرد عليهم شيء وانه لا يخالف ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد منه لعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من بناته وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب اما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم اي التعرض الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يبالي بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد من مراتب الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المصنف ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجوابه ان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل تلك الكلم واما قوله والمعتزلة يمنعون الوقوع فيه انه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دعته خطوط القتال(?) لان هذا الناصب يزعم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما قيل من جعل الطامات بابا نادما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف بغير من الطاعات اه فانهم فاتما تعلم حال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد قررنا عليه نحن فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسئلة الخامسة** في الامامة ومنه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف للمظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو من افضل علمائهم لا كالدواني لما لصوص يشير الى المنصور فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يعتكف طول وقته وهو غائص في القبائح من انواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقائد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشرط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة فيتدبر الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بالحاجة

١٣

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاز المعصية عليه وصدر عنه انتفت هذه الفوائد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله
من الصغائر والكبائر فلا نم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون متصفا من آلة المطلوب في الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يريد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وعدم روية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له ما
يعرضه الى صدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر والمصر في ترك الصغائر وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة السارق والفساق فانت تعلم
ان هذا امر مفترى بانه لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال ان ضد العدل نعلم
انه مفترى كذاب في زعم ما قلت فيه شعر ان ذا رأى حسنا في الكلام بقاذورة الكذب قد دنسه يخلط بالطهر النجاسة فابن المطهر ما انجسه والنجاسة لا
قد علمت بحسبه غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين دليل على عدم ديانتهم او على اطلاعهم على خفاء تقاصر صولة الحق فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المصنف من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بمصالحهم كما للنبي صلعم ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المصنف
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قد استدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامامة اه فانهم ومن العجب انهم بالغوا في نزعهم هذه المسألة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما الزموا ذلك للتحصل العملية
عما اقترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحل لخلفائهم من حقوق الائمة الاعلام والخلفاء من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي صلعم ثم ما تصور ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام وتجهيز
الكتائب والبعوث والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف ازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها والقول بعدم
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق يجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي صلعم قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتته جاهلية ولا يقدح في ذلك ما قيل سلمنا لكن ليس المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا لان الكتاب
تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي صلعم اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بان القرآن
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضها اخو منه بل يكتفي
مكتفيا بان يقرأ بالفارسية دو برگ سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني بكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم في تجهيل
لفضل من ظن ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين خليفة النبي بلا واسطة لنظر ذاتي للنبي او تقليد لبعض المجتهد وبالجملة لو كان
هذه المسألة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل المخطئ المجتهد الذي ظن وقال بشيء مما تقدم نصا عن [illegible]
ان فتواهم بل بقتلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلعم على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم
فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله صلعم والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت صلعم وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء ١٢
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى وعلى تواتره وجوه من الخلل وضوحه من الزلل اما في السند فلا دلالة على ذلك بان نصب الامام
واجب على الامة اه فلانه نص صريحا على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل نصب الامام
بل يجب عادة النظر بعد الخوض فلا يتم شيء من ذلك لتنافيهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او وجوب جعل كل فريق برايه منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فقط وهو خلاف المطلوب واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق
والعدالة لزوالها على الخلافة والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

الكل بل

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة وقائمة مقامها واذا كان كذلك كان كلما استدل به على وجوب النبوة في حكمة الله فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط وسيأتي تمامه

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشياء
فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول كان جابرا جاهلا [illegible] الى الطاعة لقبائح الاحتمال المذكور والشنيعة
نسبنا اقرب بفعلهم الشنيع هذا على غصبهم بل عدم ايمانهم ولحبهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على النبي
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي صلعم لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امر الدين
والدنيا اما تفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه صلعم والتعزية لاهل البيت صلعم وادخالهم في المشورة اذ النزاع معهم
ولذلك قال علي عم كيف الشورى والمشيرون غيب ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي صلعم ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس اه فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد اما قوله لانه فيه دفع ضرر فلا نم في
نصب الامام بعد النبي صلعم دفع ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم آه فلان هذا القول مع عدم دلالته على
المقصود اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصود او غرض جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صرفة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المصنف فاذا كان كذلك فكلما استدل به للنبوة
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي صلعم كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطأ من النبي صلعم عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مر
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما ذكره بعض اهل السنة كالشيخ
القسطلاني في شرح صحيح البخاري من حيث اعراض النبي صلعم على الحسن ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعراض النبي صلعم على الحسن في حال رضاعه وحكم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن ومجازعته لا يخفى
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام بما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما يدل حال غلبة القوة العقلية المنافية للعصمة ولا اعرف
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لا يجوز معرفته صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول ان ما ادعى الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول لي اجتهد حتى ادى اجتهادي الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على تعامي المخطئ الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطأ بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد الغير ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمصنف قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم بالضرورة بالفعل والبصارة في ضرورة ما الذي ذكرنا
الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المقرونة بتصدي الامارة لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا واسرعوا وذهبوا عرضا في غزوات النبي صلعم مما يبقى
مشكل ارده بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب لعله في اصطلاحي ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة امر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم واحد لم يظهر فيهم لوازمها وآثارها فيهما فيه واما العدالة فقد علمت ان الامام اشترطنا
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر عم
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى آخر ما ذكره من البرهان الرد بعد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم ومنع المدعى المستدل عليهما يكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار
١٥ اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك انما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغنى وحال كونه نبيا
او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في محض الصغائر
وفي ايجاد ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطأ ولا ينصف فيحتاج الى امام آخر
وهكذا فيلزم التسلسل الحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطأ والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو جائز الخطأ لاحتاج
الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا وفيه ان حفظ الاسلام وانتظام
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما لانا نعلم ان انتظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من

جهة

جهة معينة يحتاج الى اخر يحصل منه انتظام الشرعي وبه يسكن قلنا انا نختار الشق الثاني ونقول ان كل ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدق بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس يعسر زوالها لا يمتنع صدور الفعل ... الكذب منه واما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة فما اخذ عينه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وحق نفس ... بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت كرده بود وجهى كه على الدوام افعال
... منضبط وهيچ ... دو ... انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة
صارت ملكة لانسان مع وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم ليستلزم ذلك ايضا فما ذكره من ان صدق خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر بان اوجر الخمرة في حلق صاحب تلك الملكة او كون
الكذب في نفي النبي الذي قصد الاعداء قتله فان ارتكاب الكذب فيهما انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع من ابتلى بالبليتين فليختر ايسرهما حيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجري مجراهما فلا يكون الارتكاب بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكل ما نسبه الى اصحابه من تجويزهم امامة الفساق والسراق جملة لا تفي باصلاح ما افسد اسلافه فقد قال الاسفرائني
الشافعي في كتاب الجنايات من المنابع وتنعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى الى موته او بالقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسانا عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد الشافعي شرط حسن نظر القلب قال عليه السلام لا يخصوا اهل الكمال
الابهام فتدبر واما ما قاله نظاما فقابل تيما فلك ربما الاشعر ان ما اراد تنصيص الامام نفضيلة فيه لفقدانه بل وثالثها عاضله فضول الصمها
ما الجسة **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثاني** في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع رتبة الفاضل
والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب فكيف ينقاد الاعلم الى الانقص الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من رعيته ان كان كونه احسب وانسب واشرف واعرف واعف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حاميا للزمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب وجد في رعيته من كان هذه الخصال اتم ولا يكون متمثلة في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يجهل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع ما عرفنا بطلانه واما ما استدل به من الاية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والضال والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فان ذلك الفاضل الذي علم بصيرا ما لم اوصاف المفضول اما
ما يترجح على المفضول في العلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظه لصالح الحوزة واصلح للامامة فهو لحق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
محترم وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف الكمال كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ادعمري انا عينته نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك فنصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء يقع

مواضعه

مواضعه وتخادعه من القوم حب الجاه الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر انا لو لانبو الخلافة حيث قال الخطاب
بعمر وليته امورنا الى اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخدع التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها ولكن للفريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد ابن ابي الحديد المدايني فلو ايجوا تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة ولما
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشا شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهموها لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والاثار هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب هؤلاء الناصبية فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والعجب من ابن ابي الحديد انه
هذا التقديم الذي نسبه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عدلي المذهب وقد خالف مذهبه لحمله الشكايات الواردة من علي عليه السلام
في الصحابة والمظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الشكاية مطلقا لانها حينئذ تكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلام فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديمها بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه بلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا به عن جانب المصنف اجمال لما عم من الاحتمالات التي ذكرها الناصب
في ترديد الثلاثي ويتضح صحته وان دونه في المفصل عند القدح التفصيلي على مقدمات ترديده المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فلزوم الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هاهنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة ان اراد به انا نسلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب اللذراتبقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وغير اعوانهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقيين فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول الاحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الا بالحق لكنهم انفسهم واوليائهم
ودولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تامر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولنا ما ذكروا الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من
اللعنة ما يزيد من قتل الحسين عليه السلام شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية حقوق الانام او في رمي المنجنيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يدخلها الى دار السلام واما ما اشترط
الناصب عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامه عمر فانه كان مذكورا على السنة الصحابة بالتصلب كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا
بالنسبة الى علي عليه السلام كذلك وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عليه السلام ومن اعظم ذلك اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني لخاصية كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة في مائة رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائتين ولحكمة واحد
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسرت راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة التي
التي بعد العرب مستعملها من الدهاء وكانوا يصفون معاوية بذلك حتى حكي انه لما بلغ عليا عليه السلام ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء و

١٦

علي ع قال الهم لولا الذي لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره

خالياً عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون

ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل

وجعله المصنف شناعة على القائل به هو هذا فكانه لو اجتمع الناصب بقصر المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة

بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات العنوا مستدركا وانهم سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود ويقصد المماشاة مع الخصم في المحافظة على

قاعدة الحسن والقبح العقليتين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ويشبههم في الهيئات الشفا حيث قال يعتد اشتراط النص والاهلية

ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون غير لنه

في هذه فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم

الضال الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة ومتون لعدد لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم غير لنه

في العدد والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي ع لان علياً ع كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا

هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب علم ان مفهوم هذا الشق منطبق على حال خلفائه

الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي ع في العلم يحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وعنايته لو كان لهم

علم في الرياسة والقيادة لما امر النبي عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة

من بعض الانتظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاسرار كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا

المطلب لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل يتمسك بغيره من الملائمة

والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك الناصب بها في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عدم الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية

من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل باداركها العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره ما استدل به المصنف من الاية فهو

ما يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والضال ففيه انه تغافل وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى

فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فصار حاصل ما ذكره الناصب لغوا

لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع

وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي

اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من

المفهوم من كلمة لا وغيرها وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي

فافهم واما ما نقل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فظاهر انه اشار بذلك الى ان علياً ع وان كان افضل واكمل لكن حساد كثير

من قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم

واولادهم واخوانهم بسيفه ع ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا علياً مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة

كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة رضي الله عنهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في طريق تعيين الامام

ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجز على يده لان شرط

الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالف السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق

الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن

بالله واليوم الاخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني

وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت ع الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه

الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف

جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله

من اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء وانجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وتوزيعهما عن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق

على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال

والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب اذ الصلاح في العالم اقل

من القابل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء

السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبيد والمصلحة في

اتباع هذا الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان للشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من

امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق او الاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية

خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله في محاله واما ما

ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من كبار

اهل الحل والعقد وهم كانوا في ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في

ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يختلف رجل واحد ممن تتبع من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة

حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا فعاش بعد ستة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء

باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم لما وقعت البيعة كان عمر بن الخطاب تابع الانصار وبايعه بعد التلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار

سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي ع فلم لم يحتجوا بها على ابي بكر ولم لم يدعوا خلافته بهذه الحجة اذ كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عز دارهم

وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا اهل الغارة وزيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر ويا عمر ان العهد لم يطل وان

رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي ع فلم تبطلون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة في هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم

يجتر احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا اهل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحتج

الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا يكتمون

في وقت المعاضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير

خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي ع لجزم بعدم النص من رسول الله

على احد ونعلم ان خلافة ابي بكر يثبت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يهتدون على هذا البحث ويتعجب عن بحثهم في الامامة

لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصور المحالات على رايه الباطل الفاسد وقد بينا لك تشنيعاته وما ذكره

لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان الكوذن مثاله انتهى واقول فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلان في قوله ان الشخص بمجرد

صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما

لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي ع هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا

فلان حكمه ببطلان ما انكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه قد جرى على لسان باطل من اصحابه

وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منوال ما حكاه المصنف واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع

من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة

ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة

بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد

فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين

في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اخل نجل ما ذكر في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل

هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا اختفاء انهم تابعون لتصرف الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من

احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور في الاشخاص كيف

يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها

الباطلة المذكورة فيها ما سنذكره عند ذكر قصة علي ع من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا

ذلك اليوم جماعة الانصار بدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة اللذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين

بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول

من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في

مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر

وحصرها في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلاثة وغيرهم عند وفات النبي ص فان هؤلاء كلهم امراء

مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد تلك الستة اشهر تحقق

اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع وفيه ان ذلك ايضا ممنوع لعدم بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه اتفق علي

كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم نقول انه اعتبر في تعريف الاجماع

انفاق اهله على امر واحد في وقت واحد ولو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر بل هي انما
وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته صعب
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب يبالغ كثيرا من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ فقد اعتمد على ظن ان كتابه هذا لما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول الكتاب متحفا بكتابه الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقد رد على نفسه
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك وكون اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من كلام المرجئة
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب الموردة في كتابه والخيانة فلذا اصاب المخطي في ذلك لهذا فقد رايت في ظهر نسخة الميشومة بخط بعض قضاة ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب بوجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله صلعم في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا مما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد ستة اشهر من خلافة ابي بكر كذب صريح ينكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة من ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت امير فيه فخرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وفي البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا النص غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت او لما القاه ابو بكر
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت واشتغل عن اجتهاد البيت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله صلعم واشتغل علي ع مع لحمة من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي صلعم وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال للقوم من الانصار ما سمعه من حال علي ع وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قريش يليق بذلك فخاف الانصار
ان تشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا السقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لمكان علي ع وانه المنصوص بالخلافة من الله تعالى ورسوله صلعم فلما سمع قريش بذلك كان
منهم من انتهز للفرصة ولتسوية الامر فعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله ع فليكن احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول المقالة متمسكا بان المنصوص لك لا غيرهم فاضطرب الحال الى ان
ما للغلبة بشير بن سعد بن ثعلبة الانصاري دعا الى ابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوى امر قريش وبادر عمر الى الصفق
بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
كتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلعم يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع لاحد غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله صلعم فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك
ان يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطف على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله صلعم في حق علي ع من النص في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وسلام
تغيب علي ع في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تصدي امر الخلافة يعلم بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا الامر هكذا والله ما تركنا غيرنا علينا منا امير

ومنكم

607

ومنكم امير فذكروا عن رسول الله الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار وسفهوا الامة وقطعوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي ع واصحابه
تجهيز النبي ع ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة يورث فسادا بين
المسلمين وخلافا في الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلعم على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يفيد عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب اباء امر ابي بكر وابا علي ع عن بيعته هذا
صورته وذكر ان عليا اتي به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة
لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلعم وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم القيادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله صلعم حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي ع احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يردده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله صلعم حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول بصدق جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب ليت شعري ان محبيهم لاهل البيت كيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب خلافة الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
هدى الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما سادسا فلان ما ذكره من قوله ع الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله ع في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا في القلوب
انه ع تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكرنا سابقا فاموهوا ذلك بحجة العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص
رسول الله صلعم مدفوع بما مر ويجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا قد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا نعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب الخارجي من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المص لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله تعالى على مذهبهم تع فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في
تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله صلعم هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمن ثم علي بن ابي طالب ع وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين ع من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلثة
لم يكن كذلك فتعين ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيبان ان عليا هو الجامع لهذه
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ع ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص والاجماع بالبيعة
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره مفصلا بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك لان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه هو معصية كبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبون
في الامامة وتجعلونها شرط لصحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع والنبي ذكر في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي ع في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نص خلافة علي ع ثم ان فاطمة ع مع علو منصبها
وتزوجها والحسن والحسين مع كونهما اسباط رسول الله واولاد العباس مع علو منصبه فانه روى انه قال لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

ابن عم رسول الله وابن عمه فلا يتخلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه فبل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامته على نص جلي لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتصور امتناع المنازعة معه كل ذلك الامور يدل على ان لا اجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على صحبته اهل الحل والعقد فلا يصور امدادا باشياء الاسلام ولم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة والرياسة بل غرضهم كان اقامة الحق ونقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر كانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكر اذ يثبت فضيلة علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ الثلثة واما الاكمالية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذ كانوا الحفظ للحوزة انتهى واقول موانع الامر في كلامه مما لا يخفى اما اولا فلان انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما نبينا ونزيد عليه ههنا وقد ذكر ملخص ما افاده بعض علماء علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل تحقق او لا وعلى النقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك لم يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حجية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها تعدد ذلك خلاف اخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يخالف الا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وانهم قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي يدعونه في اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فانهم يقولون ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذ جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون اماما في امر الدنيا وهو الخلافة فقد ثبت امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشافعي ورسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجند الحنفي وغيرهم مما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على نفيهم حججا عقلية ونقلية سيجيء بيان بعضها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في شرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما اشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر ولخونه فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة من امور الدين والخلافة من امور الدنيا فاسد ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد يعرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر انه كل مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة لبلال اامر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب يصلي بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناد الى عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد صحح السيد الشريف الجرجاني الحنفي في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وجعلها انها مخالفة لاصلها وضعوه واخرجوه من رواية امام الناس بابي بكر فصلا عن رواية امامة النبي به وحملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان ذلك نصا من النبي نصا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتياج الى اثباتها البيعة وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها في المواقف من انه كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا مع انه لو انكر احد عندهم في امامة ابي بكر

امامة على الظن غلبة على او تقليد المجتهد الذي يخطؤنه بل يعادونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام ان ثبت خلافه بالفعل وان ثبت بالقول لكن لذلك كيف وقد جرت العادة بالتبعية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر الامور لانه لا قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه ولهذا اطوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في بيانه بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصبة ان ارادوا بوقوع الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر ممنوع ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذا استظهر الاكثر وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا ولا تم فهم وانما بايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى صار معروفا بين كل عالم يشتكي علي في كتاب كتبه الى معاوية يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره وتوبيخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض بتبعة ابي بكر حتى سنكوه عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يصبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويجبر بالرماح وغيرها البعير كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعدما بايعه الناس لانها مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد فضائل عمر ان عمر هو الذي وطأ الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه دفع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي كانت كرها ما ذكره الحميدي في سياس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي وفي جامع الاصول قال يعني عائشة فكان لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا يأتنا معك احد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الحديث وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعينا كما لا يخفى على المتأمل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت ولاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة فتحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل فيما معناها رواية عن النظام والمحصل نقد تقرر في علم المنزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناصبي فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدر المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيت سادات بني هاشم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها ولو لا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثالث الذي ذكره باطل كالثاني فانه ما سيجيء من انه ولى الامر نص في بطلان خلافة عباس كما سنبينه هنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في ذم خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهم لم ينازعوا ابا بكر ثم بل هو اول النزاع وقد بيّنا ذلك قبل هذا بما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا فلان قوله لنا زعم الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من نفاق سائر قريش على ذلك مع انتمائهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة منا المحققة سابقا من ضد المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة عند كرونه بها واما سابعا فلان قوله فلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة الخ مدخول بانا قلنا انه اشجع مجمعا مرجحا عليه ولا لزوم انثلام عصمة النبي من عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حتى صالح معهم مع وجود من معه من علي وخلق كثير من اصحابه حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب كذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي بكر عداوة لعلي حتى روى ابن ابي الحديد انه كان مع علي منهم نحو من خمسة نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي ابن اخته وابو الربيع بن ابي العاص ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن خال معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص

اخ سعد ابي وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اهلهم وعيالهم وقد قال عم في بعض خطبه اظنها لتظلم عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفاؤا انائي ولجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عم وكذا قلنا ان النص كان بمرائ من الناس وبمسمع من الانصار لكن لم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس على انه نصا بالوجوه التي وقع عليها الاشتباه واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي عم
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عم كان من محض العداوة والعنا واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي صم ما يؤل حالهم اليه بعده وفاتهم من خذلان لان بعضهم لبغض كان رضا لا عن خذلان علي عم واما ما
قال ان غاية عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عم
وحيث علم علي عم ذلك الغرض عنه رد له ما حاصله انك من اهل النفاق لا بعبا بكلامك ولهذا ابى لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم ذلك
اسنا القوه واسما لوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الا قوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما ما تاسعا فلان ما ذكره من ان انا
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا امال له آه مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب ان حالته ضعف في نفسه ورذالته والخاطر في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه البخاري في صواعقه حيث قال لما خرج الحكم آه بالمحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنوا المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي عم
كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم لئلا يدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فمقول الناس انه لو كان
غرضهم في ذلك مدافعة علي عم عن حقه من الخلافة لا ارتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم او تسموها بينهم وليس فليس ويكشف عن هذه ما روي
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تامروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وتوبه عمار
في موضع اخر من قوله عم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من متى قتلا وتشديدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنى امية وبنوا المغيرة وبنوا المخزوم وصححه
الحاكم وفي موضع اخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سئلت عن ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه النا بها ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا الا المهاجرين
والمنافقين وكلهم الانصار واعراب البوادي والبراري انما كانوا طوائف قريش الفجار فجاؤا الى رجل فاخذ بفوتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى استعمال
السيف والسنان فانهم رجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمحضر
من المحبين والمنافقين ولمن غاب عنهم ايتها الامة التي خدعت فانخدعت وابتغت هواها وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدت
عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لتنهجت بكم السبل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد لكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فغوتكم وتركتم
الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم وزورا وبدعا فلتبا بحصد وتنجيع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترحتم وما اجتنبتم والذي فلق
الحبة وبرء النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسالكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدد اصحاب طالوت وعدة اهل بدر وهم اعدادكم لضربتكم بالسيف حتى تؤلوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا لولاة الامر امرهم ما انكسر
في الارض سيف ولا قناة واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة الا حب السلطنة آه فيه من اثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى كيف
يخفى ذلك بعد ما اتفقنا من شيخا لهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله عم مخاطبا
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والسنن في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الاية
والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك ويؤيد لفظة ان في قوله وانها للتاكيد ويؤيد ان نكل واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاجر في الخلافة والتعرض للنفوس لكل بلية وافتة فلا ينفع في اصلاحهما ما تكلف الناصب من التاويلات الباردة الفاسدة

عن الخلافة

عن الخلافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بعضا ليكون حجة على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق
الله لسانه بالحق فقال ان ما لا تفاق ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتاويلات
بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الاراء وتكاد تشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي وسعي ولعذاب الاخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان شعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مركوز بان
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يركن الى اعتبار الا القلوب الساجية والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة
عن قوله صم كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الناس لكثير وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي صم اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما رتبنا او خصوص مولانا امير المؤمنين عم كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما الماوردي في شانه من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المص فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث لنبوته لنا لا علينا ويمكن ان يحمل النبي صم قال ذلك في بعض الغزوات او السارة
الى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عم في حرب صفين
حيث قال في بعض ايام صفين اصحب معوية جماعة من قبائل بجيلة وكندة وبخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري فقال له اخرج واقصد بخيلك نحو علي
فلما علم علي عم بذلك الخبر همدان عن ذلك وقال الهم عليكم بهذا الجبل فان معوية قد قصدكم بخاصته دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلان ما ادعاه
ما ادعاه من عدم وجوب العصمة ومنافي ظلمات العمى وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقريره الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظ وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذرية الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر لكن يكون مقصودا ايضا ذلك البعض حال
الاسلام وعدالتهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن غافل بل جاهل من معتمد فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره واجيب
ان ههنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال هو ان يكون الجواب بان يكون ابرهيم عم قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض اذ في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه الاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وامثاله من كابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عم وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او يستصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم عم من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعد من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين بالنص وبعضهم اولياء مرجومين وبعضهم من
نساء المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب انه عم اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعلمين لا بد بمقتضى شان نبوته وتربيته تخصيصها لبعض ان يكون
ذلك الطلب لشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمين او في الجملة وما احتمال ان يكون بعض من ذريته المعلومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر فاحتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الائمة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليهم السلام ساقط عن محله وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان الله تعالى

لما عدل عن جواب سؤال البرهمي الى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامة فكانه اجاب سائله مع زيادة وهو هنا ظاهر اذ لم يجهد في تصحيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسلك ذا شاعر جواب ما ذكر في السؤال او يقال في مقام الجواب ما لم يناسب الغرض اصلا الا اذا كان السؤال عما لا ينبغي الجواب كما قال الائمة انها
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس مطابقا للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجيه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فايات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي ع فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
ليتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة على ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
وبهم علي ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل يروى انه
قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة معتد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزيادة فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى النصرة
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا النصرة الذي امنوا غاية الامر ان التصرف في امر
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل الحق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي يرجع الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي يثبت له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان ترتيب
الايات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد تبين انه عند صحة حمل الولي فيهما على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم تنزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها لهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا امر
يورد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مارب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل ما على قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه يصح ارادة النصرة فتامل هذا وعرض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امام حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة ما في الدار الا زيد بقصر حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطا انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم لامامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله ثم بما اللجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس رد لاختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه لان محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يفيد وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة ونزدد في خلافته احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على مقصودهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم وهو كما ترى

من ينازع

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا الالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها الا مطلقا وهو ظاهر
الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية بوجه اخر وهو انكم تقولون ان عليا في حال صلوته في غايتها يكون من الخشوع والخضوع
والاستغراق في جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب تركوه
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال شعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه ع في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات ادراك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى الثالث
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خروج بذلك عن سكرته فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا ريم فلا ينبغي ان الجلوة
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فيجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا الغضب الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثانية** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمراد به الاولى بالتصرف لتقدم التقرير منه بلفظ الاولى ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فهذا ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سر ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومحمله ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله ص عن حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافته على نص جليل لا يحتمل خلافا المقصد الاثير العرب مع جلالتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء منهم مسيلمة
الكذاب وسجاح وطلحة كانوا ينكرون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بنباس في امر خلافة علي ع مع ان رسول الله نص على المنبر بحضور جميع قبائل
العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف يدعي اجماع المفسرين بل نقل الجمهور والمعني بالجمهور اكثرهم والجملة
مراد المصنف من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا يضرنا اتفاق كافتهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من خالفه وفي
وافق فيه اخرون من خصمائهم يكون حجة على باقي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا او
قال كذا الغزالي مثلا من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله قال كذا
وهو شيعي امامي ونصدق المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعدما رأوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الروايات المنافية لخفاء الحق وترويج ما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقيته ذلك ولو ظهر الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من تتبع عادات القوم
وفضائح وقاحاتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمع انهم رووا
فيها ذلك في كتبهم يردونها تارة باحد المخالفة وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين وهو كالون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال ... اصوات الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلاف الذرية الاطهار وخلاصة اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من صلحاء المؤمنين والاهم وتابعيهم من عرفاء المؤمنين ويطعنون بما هم اولى به من اهل الحق واليقين حتى لا يجد
كلامهم مطابقا لمرامهم وما اقل حياءهم واكثر لعنادهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يترقب من هذا الخلف لا رحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي الغافل الزنيم حيث ارتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظير اية التطهير بما اخترعه على الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير الغدير على انه روى الحديث في علية
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف كذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

[illegible]

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسعة والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققو الامة بالقبول
الاغبيا فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والاثار وثانيها ان ما سرده في بيان سره الذي زعم كونه داخلا في دعوى
خصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي ع وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي ص بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القران بوجوب محبتهم مثل قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي ص في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرارا كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره شيئا منها في هذا الكتاب فبديهة العقل حاكمة بان نزول النبي ص في زمان ومكان لم يكن
نزول المسافرين فيه ممتنعا فانه حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملو من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي ع على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسداء امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي ع دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرها سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مر في الاية
في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من لفظ النبي السامعون لذلك العارفون بمدلولات الكلام العربي كعمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من تهنيته عليا ع هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذا عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه ع الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي ص واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي وهو من مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله ص بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي ع فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي ص
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي ص وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي ص والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحة دلالته على ما قررناه وفهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه او تاويله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشئا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي ص بتلك الخطبة في ذلك الزمان
والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما رواه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي قد روى في نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر ان ياتي بها في صبيحة ذلك اليوم لا في حر الظهيرة واشتداد الرمضاء
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطبها في ايام الحج حتى يسمعها كل من حضرها الظاهر ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي ص من مكة
الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن ونواحي جزيرة العرب عادوا من مكة الى بلادهم فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ص ولا لاجل ما ظنه الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى حفظها كما قيل ان في الكتب اعمال فليس تنسى ولان ذلك دل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي لا من اجتهاد النبي ص كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك الامر صريحا ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعيد

ناسبي

ناسبي ابلاغهما منه مكررا الا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين
ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من تعيين
مصدر الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي ع ونظمها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بقتله لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي ص كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به و
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي ص حذرا عن اضغان القوم قال ليوطن النبي ويسليه
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي قصد الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثم ان ما اتى ثالثا
انما اتى به الناصب تقوية له وساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة اه من ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى المنع المقدم الذي
استدل عليه المص بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بان اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما في قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والتقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه نظر فان قرينة ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعدما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بيانيه في الاشتقاق
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وانضمام مؤخر الخبر جملة دعائية
مستانفة ليس ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة علي بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول ضربا عن ذلك ان مؤخر
الخبر ايضا دال على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله ص اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء يحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باوليكم وقال النبي ص ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وان كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما يقترن بعلي والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله ص من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه ضل ونفعل اه ثم
ان ما افاده بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من كان لدى النبي
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوائف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد رايتهم كانوا منحرفين عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوائف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحاري
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشا مخالفة طوائف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام
المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا تسميهم اهل ردة ويدل على ما قلنا شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر واني
الى طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لدي من التمر فبا لبني دودان رحلي ناقتي عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنته رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم بنوا احدها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لا دم على نفيد بعضهم انهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصد انه لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الآية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عنده فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة فيه او ترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام
فالصحابة محجوج به كغيرهم انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين عليه السلام غلط نشا واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الآخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشعر اذا اتى بشيء مليح وهو هيهنا خطأ محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى قول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي صلى الله عليه وآله تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلام ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس بلا خلاف فان امير المؤمنين عليه السلام ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الآية نزلت في شان الازواج وسبب وهو الملائم
لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنات الى
خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فيشمل عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي وعلى هذا
فليس الرجس هيهنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز في الخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بالذنب في يوم
وقعة الجمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الآية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر من ان مراد المصنف من اجماع المفسرين هيهنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل التشيع والسنة على ذلك لان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافقه واخرون من خصامهم فحجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المصنف
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كما نقلنا سابقا
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الآتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص الازواج نظر الى تلك المناسبة
فاحيل نفسه مورد القول الشاعر ابنت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الآيات المتقاربة المشتملة لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجدي نفعا وان اشار الى ما بعدها واية التطهير فكون خصوص آية التطهير بقرينة دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرفه اما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن اه ففيه ان كون الآية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لما نزلت هذه الآية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه الصحيحان عن عمر او ما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلى الله عليه وآله قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته هيهنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ورد

في جامع

في جامع الاصول ايضا واقول يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر اه ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبتهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر السيد المحدث جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رضي الله عنها نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انه لما قال النبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قال قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه عليه السلام لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي وخاصتي وعترتي واطائب ومن لحمي ودمي الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العبا ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المفتدى المرتضى علي ابن ابي طالب وما ذكر من الاحاديث معارض بما رووا ان ام سلمة قالت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نم صحة سندها ولو سلم نقول انها متهمة في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول المراد كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشا من حملهم البيت في الآية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلى الله عليه وآله مع ازواجه وبنته وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لا حمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المنصف به كما وقع في الآية والحديث ولهذا الحق جناب سلمان الى السؤال
عن اهليتها للدخول فيهم كما ورد نظير ذلك بان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وبوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون لاختلاف آية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته على معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت فمحاصل نظم الآية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي صلى الله عليه وآله الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين ايضا فما الدليل على ان هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في اللوح بهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الآية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه وامن الصلوة واتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا الموضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولجهلها في الترتيب ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب لا غير لان القرآن متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس هيهنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب اه مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمل عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الآية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولة
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني لا حاجة اليه كما لا يخفى واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقدحه لاستدلال علي عليه السلام
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها في وقعة الجمل فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول
عائشة في الآية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم المحال المحال الآخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الآية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر والا لان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين آية التطهير وبين هاتين الآيتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الآية نزل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المصنف على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام بهذه الآية ما اخرجه الناصب هيهنا من نظير هذه الآية في شان سائر الناس مع التنبيه هيهنا على ما بلوغ
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عليهم السلام فطالعه هيهنا والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الآية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنه قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسألكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بيني وبينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم وتبليغ الرسالة المذكورة وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسألكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ص ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي ع بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة وكل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه تشبث على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهؤلاء يفهم هذا انتهى **واقول** الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف فيما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لفرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر من غير ضرورة انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ص فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما ع كما مر بلا حاجة لنا الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال كقول الناصب لو خصصنا اه ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي ع فيجاب بانه صريح او بحاصل الظهور دلالة الآية على ان مودة علي ع واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال الذي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب مودة اهل البيت على رغم انف الناصب وهو قوله **شعر** يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لم يصل عليكم لا صلاة له على ان اقامة الشيعة الدليل على امامة علي ع على اهل السنة غير واجب بل يتم على الاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم ينفون الواسطة والشيعة يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا انه يكون خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فيجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي ع لما هرب النبي ص من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحياة فاختار كل منهما الحياة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي ابن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول اكثر المفسرين ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي فانه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل صهيب على رسول الله قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير والمقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لينزلا خبيب بن عدي من خشبته التي صلب عليها فكان مصلوبا بمكة وحوله اربعون من المشركين فنفذا بانفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين علي ع فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي ص وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نصا في امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي ع كما رواه المص ورووا النزول في شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما استفيد من كتب الجمهور ايضا ومن جملة ما ذكروا من آثاره انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين مع اخبار غلامه له بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بغير الرواية المتضمنة لمنقبة علي [illegible] شيء بل صرفها عنه الى العبد سوء ومن علم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن لبعد الارتباط وضعها من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نصا في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال الخبر من مثلك في هذه القضية من مثل علي بن ابي طالب ع تعدد لهذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي ص فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانه فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء الشعراء الى [illegible] فضيلة نوم علي ع على فراش النبي ص وسلم في تلك الليلة بقوله **شعر** بنشيند بجا ماند معتبر قول الفضول در شب هجرت كه خوابيد انبيه بجار سول **قال المص** رفع الله درجته **السادس** آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ع ونساءنا اشارة الى فاطمة ع وانفسنا اشارة الى علي ع فجعله الله نفس محمد ص والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو رتبة امير المؤمنين ع لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعالى عينه في استعانة النبي ص في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

يستعين

يستعين به على الدعاء الى الله تعالى والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله ص اولاده ونساءه والمراد بالانفس هاهنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله ص وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي ص من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي ص نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع نعم لامير المؤمنين علي ع في هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دالة على النص بامامته انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم كما زعم الناصب وهو ينعقد من بعد عناية الله تعالى بهم فلم خالف النبي ص هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم قاطبة بل من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ع ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا في مكان القرب عند الله مزيد مثابته بينهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك ومنها ان قوله والرجال رسول الله وعلي ع فقد قصد منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي ص في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما ما تمسك به في الاستبعاد من انه كيف يمكن المساواة والنبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان متغايران صورة وغايتها يلزم من ذلك المساواة في الدرجة الا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي ع مداناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي ع والولد له لصغر سنه اولى من جهة جعفر او عقيل مثلا لتساويهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم اه والحاصل ان النبي ص لما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتقن بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان لكثرة الافاضل دخلا في الاستجابة كما علم من سنة النبي ص ايضا فترك دعوة من ليس فيهم الفضل عند الله تعالى من النبي اهلا [illegible] الا من هو في مرتبته والنبي ص من بعده ومما يدل على استعانته بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله ص قد غدا محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارث حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه لله جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره ويدل الآية على افضليته علي ع ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا ع يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول ص افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المص بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونقول ان اراد الناصب بكون نبينا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة ليست ذاتية نصبه للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي ينبعث عنه البعث على الوجه المذكور فيقتضي المساواة في الدرجة فلا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين ع غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل انه منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يرويه اصحاب الناصب الشقي في شان ابي بكر من ان النبي ص قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكاة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه الآية ليست بنص على امامته فمردود بان ما ذكر من مطالب هذا الباب نص على خلافة علي ع بل المدعى كما صرح به سابقا عنوان المطلب من البحث الرابع افادة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نصها او شرايطها او لوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يحتمل غيره وقد علم ذلك الصالح المؤمن من حيث قال اولا ثم اي للشيعة في بيان افضلية علي ع مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة والثاني خبر الطير المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان [illegible] نعم كان ربما صاحب المواقف بعد ذلك قال في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا اذ المراد بها كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما توهم في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان ذا مال [illegible] الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي ص وبعد وفاته واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الا

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله تعالى وقال الآمدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم فى الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول فى الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذى هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التى لا شك فى انها اكثر تحققها فى على ع وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزد
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابى بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم فنقول ان ذلك فقد
اسلم على يد على ع الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روى انه لما وصل خبر على ع الى رسول الله باسلام همدان خر ساجدا ووقع فى
السجود شكرا لله تعالى قائلا السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابى بكر للكفار فهو مجرد تعصب لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان مراد ابى بكر قبل الهجرة اذ يربطه الكفار بحبل ويضربونه او يصفع وينتف لحيته كما سيجئ نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة فحاله
فى ذلك لكن لم يبارز احدا قط فى شئ من غزوات النبى بل مداره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما
ذكره من انه لا قطع فى الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد فى مقصودهم اذ كيف يتصور من العاقل ان يدع
العدول الى امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل فى الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن
فى نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يتبين غيره ضرورة انه لا معنى لان يقول ان اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى واحق
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر عند العقل وقد ورد فى النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعنى هل الذى يكون شاهدا بعلمه بالحق احق واولى بان يهتدى به الخلق ويقتبسوا الحق من انوار هدايته وعلمه او الذى
لا يهتدى له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء نعم من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولى النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تأديتها الى الوقوع فى تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم فى نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بالحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شئ من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فيجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع فى سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بيناه سابقا
من ان النصوص الواردة فى شان على ع مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روى فى شان غيره من الثلثة مع ما روى فى مطاعن الثلثة ومعاصيهم عما روى
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلحنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما تقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالقول بينهما يستلزم الظن فى قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على ان يتحسن ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل فى مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الذميم الذى رد الله عليه فى كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم بمثابة

الجهالة

الامر قلنا

الامر قلنا لفظ وحسن الظن انه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضى وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة ان مبنى الافضلية على
الترتيب الوجودى فى الخلافة ولا طائل فى ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا الخمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين ع لفضلوا جميع هؤلاء عليه وكيف يوجب
الترتيب الوجودى الصورى مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى على ع نسبة الاصفار الى العدد فلم يورث
تقدمهم الصورى عليه الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر از رتبه صورى خلافت مقصود جز عرض كمال اسد الله نبود كر كشت رقم
سه صفر پيش از يكى پيدا نشد كه در رتبه كمال كم فزود وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع
حيث اسقط بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثانى بعد الاول لموافقته معه فى اشرف المقدمتين عندهم وهى غصب الخلافة
عن اهل البيت ع ولهذا سموا بالعمرى ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه فى مقدمة اخرى وهى رفع احكام الاولين اتقاء سيرتهما واعتبروا عليا فى المرتبة
الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثانى اصلا وراسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى امد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع عن
ذلك وقال بل بمقتضى الكتاب والسنة وعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدى بقوله اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يريد الاشتراك فى اصل نوع تلك الفضائل لكن على عنوان يدعى اشتراك الصبى الغادى الضارب للوتد ونحو مع معلم المجرى فى العلوم العقلية والنقلية
او يدعى اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب الفارة فى العلم والشجاعة وهذا فى غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بانا نعلم انا لا
نحتاج فى تعيين الامام الى التفحص عن حال من يستجمع فيه شرائط الامامة والى ما يلبسه من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غير ممن لم يظهر منه شئ من هذه الفضائل ربما كان افضل عند الله وفى الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لانسد الامر على الناس فى تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل جاهل وجاهل امر وسوقى ومجهول نشأ فى شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فينسد باب تعيين
المتصف بالامامة ولنعم ما قال الآمدى الذين يفرون كفراره من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع
بما زعموا به من الفضائل الظاهرة التى نسبوها اليه فى الاحاديث الموضوعة فى شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التى لم يظهر على احد
او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشئ من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عند ابى بكر
مشابا معه فى نظرهم فى استحقاق الخلافة فالثالث زور ابجلا لتقدير ابى بكر عندهم والثانى ملحق بالمحال فتعين الاول وهو لقبنا العاقل فى ذلك كثرة
الفضائل فلم يتحقق الكثرة الا فى على ع كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد الخ وهذا مردود بان الثواب الذى كانوا بسبب تحصيلهم له افضل ان كان فى مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل فى احوال الصحابة علم بالبديهة ان طاعة على ع كان اكثر بمراتب
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره عبد الله تعالى بعد مضى اكثر عمره وزمانه فى كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيلى فى شعر
عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب لا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه فى مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضل فح ايضا لا يكون للتوقف جهة فوجهه من غاية التشويش فى هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال **المصنف**
رفع الله درجته **الثانى** قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس انه سئل رسول الله عن الكلمات التى تلقاها آدم من ربه فتاب عليه
قال سأله بحق محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين الا تبت على فتاب عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول الخلف المفسرين فى هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هى ما سأل الحج فيها غفران ذنوب آدم وقال بعضهم هى الخصال العشرة التى سميت خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها التوبة
عليه او صح ما روى عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلى ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب
الذرايع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة فى امثال ذلك يكفى فى قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه ولا اشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار ترى المصنف قدس سره ربما اقتصر بقوله روى الجمهور وبطوى ذكر اسم الراوى ثم القول بان المراد من الكلمات ما سأل الحج وكذا القول بانها هى الخصال
العشر مع خفاضة الكلمات عليها غير مذكور فى التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او نقل عن تفسير فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين فى تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات فى الآيتين وعدم الانتباه لتحصيل
اليقين واما ما ذكره الناصب من خروج المص عن مدعاه فقد بينا سابقا ان الغرض من عليه للمدعا ما يشهد عليه بحجة عن طريق الضد او نبا عنوا البحث
عن غاية الحيرة والتشبث بالاكاذيب بمجرد ذكره تعالى لعلى ع فى القرآن والتمسك بحبائله دون غيره ممن نعم الناصب فضيلته بالترتيب يدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته
خير الله لنا مثلا وتبني خلقه بل يقول انه لو فضيلة واحدة له ع لا توجد فى غيره يدل على تفضيله ع بتلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة افضل
وغيره مفضولا ما لم يثبت قال **المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى روى الجمهور عن ابن مسعود قال رسول الله

اى ولان اعتبار الشكل الرابع لو افتتح الاولين نجح اقتضا سيرتهما اعتبار الرابع لمخالفته طبعه لهما لما قال لا ومنه

قال الشيخ فى منهاج الكرامة الرابع العاشر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى الفقيه ابن المغازلى الشافعى باسناده عن ابن عباس قال سئل النبى ص عن الكلمات التى تلقى آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين الا تبت على فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من اصحابه فيها فيكون هو الامام لمن راه للنبى صم فى التوسل الى الله تعم ١٢

الدعاء

انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احد منا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكرها وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية وراثة العلم والحكمة وليست فيه نص على الامامة كما ادعاه انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فلا انكار والاصرار بعينه عنادا والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابرهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلالة الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال ايضا كما اوضحناه فينفي امامة
الثلثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون وراثة العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاؤها الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه ينافي ذلك نعم لو كان
سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس ظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهائها الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون في الائمة اماما الا انا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب امد وجه عماية ان عند صحة هذه الرواية لا يجري ما
ادعيناه الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمن ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذا عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سألت رسول الله عن عشر الى ان قال لعلي وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع**
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير [illegible] ونفسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر وفيه
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبتت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان عليا هادي
مسلم وكذا اصحاب رسول الله لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
[illegible]

عـ عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل عـ وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صـ وسبق امامة غير عـ عـ ينافي ذلك نعم لو قال سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صـ وبين انتهائها الى عـ لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة وبطل ما ذكره صاحب قبل ان لقوله او لكان انتها الدعوة الى النبي صـ لا يدل ١٢

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن يرقى من الكل مثلا مهتديا ولو انه في الناس من اقتدى في قتل
عثمن بالصحابة اما بجميعهم على خلاف او ببعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمن فلا ارغم الله الا انفه نعم ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه
من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لاهل الامة ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا ونذكر بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه كرچه جمله كالنجوم اند ولي بعضي كواكب نحس وشوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصفين بهذا الامر
هو من بطالع اللوح المحفوظ لشيعتها ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من
يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعرف بانه فقيه مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا الحسن
امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث مروي من طرق اهل السنة
على افضلية علي او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور
ويزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين والاخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من تطرق الكذب في احد روايتيهم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كتب الصحاح المنتجبين الموثوقين تؤيد ما ذكر رواتهم ويوثق ما حكى ناقلهم ضعفائهم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلعم قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من
الله تعالى فالولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى **واقول** الانكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع نحو فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا لاعتقاد يسئل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن علي وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة وجه الاستدلال ان علي المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذا العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك في ان عليا سابق
في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **واقول** قد وقع آخر هذه الرواية سيما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله صلعم وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين
واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب اهل فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية ليبين افضليته عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا صحيح من روايات الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** الآية مع الرواية يدل على افضليته وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كان ناديا عيا اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك كما يجب الرواية فيكون

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون افضل من الكل واولى بالامامة وابصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلم
واعطاء الراية يوم خيبر ورواية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي ع ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق الصحابة الى العمل بها فيفهمون بها ويعد عمله بها نسخ عنهم فيكون تركها بما لا فضلية عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل وهذا نمنا ما ابن عمر وبما يشد الى هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمهما بين يدي نجوى النبي وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبته الفهم فقد لعشرة ليال
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر الفاضل عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة على دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى وقول
فساد ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوزان يكلف العبد باتيانه لفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا ما يفيده ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب اهمال الامتثال
ولو كان الزمان ضيقا كما ذكره الفاضل لما توجه ذلك وايضا يدل على ... ابن عمر ايا كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة لما بينا من انها
لو كانت سببا لسامة النبي انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوزان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالاية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي نوتما اورده النيسابوري رعاية زعله
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والوثوق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الاية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يقول على قياس ما ذكره ان لا يحسن
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد طلب الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا فيقال ان يبا يكون اخبر من الفقراء ونما عجز وايا نحيى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او بشقها وكذا يمنع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيسابوري باشارة فهمهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الاية ابعد عن هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجود
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بالذي نعتبر في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري ومع وهن الاتحاد الضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري لا خوارزمي بكون الجملة حكاية عن قول الرسل ويكون تاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
ببعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتاويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني الى يوسف لاسئله ومررت
باستعبار فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الاية غاية الامران يكون ما نحن فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف ومن متشابهاتها الذي
لا يعلم معناها الا نبي او نبي من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول فالمناقشة ولا شيء

وانا اقول لو لم يسع الوقت للعمل بهذا الغرض فكيف عمل علي ع عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يطلع احد من الصحابة غيره او ان الله تعالى نسخ حكمها حتى يعلم ١٢

على من بعثوا

نظيره في القرآن ان تقول لغير لك بل احسب الصلوة فيقول امرت ان اصلي

من المناكير

من المناكير وانما المنكر هذا الشقي الناصب الذي يذهب الى كل زنديق زاهق ويتبع مع كل ناعق يلحق فضلاء المتاخرين ويزعمون ما ذكروه لنحو لا ترى صلح
الذي **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الاية قال رسول الله لعلي ع سالت الله تعالى ان يجعلها اذنك يا علي ع فما نسيت بعد شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى **واقول** روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي ع وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي ع واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ضمني رسول الله وقال ان ربي امرني ان ادنيك ولا اقصيك وان تعلم وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فحينئذ فلا قوله روى المفسرون مما يفسر عن تقصيره
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي ع فان قيل لم قال اذن واحدة على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الاية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي ع من زمان النبي بذلك الذي صرحوا باستجابة دعاء النبي في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ان الحال علمه فيما يلي ان من تامل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فانه يفيد حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك
ان عليا كان اعلم من باقي الصحابة الا ان استغناءه عنهم وشهرتهم واقرارهم بجهلهم في تلك المستفيد امنه كثيرا حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين اهل الخبر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بينة وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** سورة هل اتى
روى الجمهور ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله وعامة العرب فنذر علي ع صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة ع وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى ع
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا فلما اصبحوا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة ع صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة ع قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى **واقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي ع وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي ع ابقى الاية على عمومها لعموم وسبب لنزول الاية لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز البلوغ
في التصدق الى هذا الحد فلطالما انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الوجه منهم الرازي المذكور والنيسابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم نزل في شان الذين قد تدوا
انفسهم على السواحل ويسلكون ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز بالغة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن تلك ويذكر الناصب في نفسه مما يقال في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير نصيب انفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك من جوع اهل البيت ع وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل ع قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الرد على امثالك في ذلك حيث انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو الاية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسره ما ذكره الناصب
فسر بافضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا ادواه من قوله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض لقوله ع خير الصدقة ما ابقت غنى ولو تنزلنا عن ذلك نقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي ع معه في الصدقة على تلك الوجه واما اذا لم
يطلب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم فلا منافاة كما

في الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى ١٢

اتقاكم ٣
المستفيد باذ

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جماهير اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزولها في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى واقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ابو نعيم عن ابي جعفر عليه السلام
واما نزولها في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع اولياء
ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو جاز لوا اثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لم يستعملها كذب من لم يحتج حسنين ومن وقاحة الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام فاسند ما به سند بما يجوز الناظرين كون ذلك مرويا عن علي عليه السلام ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائف نسب
ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى صواب الرواية الدالة
على ان المراد بالآية هو علي ان الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا ايضا اول هذا اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل
اما ابو بكر واما علي لكن حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدام علي على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هنا
رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى التكلف لاسناد الاولى الى ذكر علي عليه السلام منه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى تشكيك ظاهر
البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف في حال صباه وعند القائه في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم
بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان
يكون للصبي صاحب النبوة والوحي جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى ويجب ان لا يكون تولد مؤمنا وفي فطرة الاسلام انه من لا ان تولد
عليه فكذا في علي عليه السلام لانه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام اذ بدل اربعين سنة من عمره فكان عليه الاشيا مانعا
بعدها لم يكن مؤمنا وايضا عند اصحابنا ان عليا حين امن بالنبي صلى الله عليه وسلم كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والرواية قد جاءنا ايضا من طريق الخصم وكذلك
ذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه والقاضي في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري ان عمره عليه السلام كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فقد اربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم الى
الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قال له المأمون حين ناظر الفقهاء وايضا قد صح انه عليه السلام كتب الى معاوية ابياتا من جملتها قوله عليه السلام سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وبغضه فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بالجنابة النبي
وانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمس عشر سنة وعلي عليه السلام
قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا
كما انه طالع اللوح المحفوظ في حال الصبا على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه بمزيد
فضيلة في الخلقة او حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجيب فانه مظهر العجائب ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون
قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبده ورسوله ايدته بعلي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تاييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على نص المدعى واقول لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المصنف ليس في
مجرد التاييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تاييده للنبي على العرش الاعظم في الازل وهذا يدل
على الافضلية التي هي من جملة مدلولات المتكلم مراد على انما اعترف به من كونه عليه السلام اولى عن جميع المؤمنين بتاييد النبي كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين ولو صح نزوله في علي فيكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
واقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعك منهم دل على ارادة التخصيص واما صحة الحديث فكفى
فيه كونه مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان الله تعالى
لما حصر كفاية الشر عن النبي صلى الله عليه وسلم في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلام وكذا حصر اتباع النبي فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لانه سوف يأتي الله على هذا وعلي عليه السلام كان ممن اتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزولها فيه وارسلنا

وهو لا يدعوا الى الاسلام

مجو

فهو من فضائله ولا يدل على النص المدعى انتهى واقول من ذهب الى انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي انما استند بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن وان لم يكونوا من الاشعرية
كطائفة همدان فانهم لم يجاهدوا الا مع علي عليه السلام في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يذكر لهم قتال
اهل الردة في زمن ابي بكر اللهم الا ان يراد بهم قتال بعضهم كابي موسى مثلا مع علي عليه السلام في حرب صفين مع القاسطين المرتدين ويتحد ما رواه مع الرواية المتضمنة لكون
الآية في شان امير المؤمنين عليه السلام واما من روى انه قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي فيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي ونساء اهل البيت لكونه منهم بمقتضى قوله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمن ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا ويتحد ايضا ما هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي عليه السلام في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوائف الثلاثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين عليه السلام في بعض حروبه فكان النبي صلى الله عليه وسلم لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله عنه قال
الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي لسلمان الفارسي
بالحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادائها وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله صلى الله عليه وسلم لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه صلى الله عليه وسلم بسوء عاقبته وانحرافه عن علي عليه السلام لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه في وقعة صفين وقوله صلى الله عليه وسلم لسلمان هم قوم
هذا وذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى انه من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منه ويدخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي عليه السلام ايضا لكن جعله من قبيل تعريض على الامامية
بالتشكيكات الناشئة عن العصبية ورأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صيانة للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الاول انه لما دفع الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي عليه السلام فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام
الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد به الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي لان عليا رضي

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت عليهم السلام بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رضي الله عنه واعقابه ١٢

اعقب علي عليه السلام من غير فاطمة عليها السلام بقرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن الخ ١٢ منه

انحراف ابي موسى الاشعري

بما اتصف به

المقام ٢

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلتم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ع الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا يكون ردة واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي ع لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
فكان الرئيس المطاع الامر في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي ع مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه صلعم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهرهم وقهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي ع فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ع ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثاني
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تع وصف الذين
ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن
وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ع ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى
آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي ع فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي ع من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تع لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي ع في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان يكون في ابي بكر ولما دل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر ثابتا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد ان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا اوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تع قال فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال الامامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي ع بدليل انه صلعم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تع انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تع في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو تمسكهم بالاية التي بعد هذه الاية على امامة علي ع وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فهذا ما في

عن

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله ولو كان كذلك لجاء الله تع بقوم
يحاربهم الخ بان لنا ان نقول من قبل الشيعة انما يلزم ان لو ثبت انه تع لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي ع هو ذلك فان محاربته مع المرتدين الاولين ع
محاربة الاوائل ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا او باطنا كما هو مصرح به في اخر تفسيره غير متهم في ذلك خاف عن المتعصبين من اهل نحلته وعند ذلك هذا
انما ذكره بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى وقد اعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة ولعمري
ماذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم
يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين للمرتدين
انما يحامد لو الاية لو لم يحضرها احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي ع جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين في ايامه المهدي ع وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيد ما ذكره شيخ الموحدين في الباب السته والستين وثلثمائة
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي ع وعلامات ظهوره ع حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله صلعم من ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله صلعم في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهب اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما فعل الحنفية
والشافعية فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيما اذا حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تع ياتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرونهم بالسيف والسنان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجوز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه يجوز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم ما فيه الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تع للشيعة ايدهم الله في سائر الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد ماج عقله وهاج بقله واختل كلامه وانحل نظامه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة
فتشوش دقة كلماتها وجلها اشد تشوش وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ابتلاء
الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مستولين في زمانهم من اهل الردة بنظر
حضور امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس بالمهدي ع هو
شيعته لكونه كامنا فيهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم فممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابقاء مقالاتهم وتجيهم الى
المتخذ المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة فان من عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا فرقتين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا اصليين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي ع
كما مر تفصيلا فهذا لا يوجب ارتدادهم عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في حال النبي باطل لان رئيس من سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي ص وقد ادعى بنو حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاهره ابو بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

لما سبق

بعد حكمه بارتداده ولتساهلهم فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فورد ان ابا بكر وتمكنه بنفسه
فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك بقدر وانما كان مرتهنه مع عسكر الرسول كصاحبه الجيش الموضوع يجب الاتباع بل الدون حالا لانه كان يفر من الجيش لا يفر وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين بابتلاء ذلك القوم بعد زمان النبي
كما تقتضيه مبنى الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يتحقق بو ان الاية
لم يكن في ذلك الزمان قادرا واستقلاليا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول
من كان تاركا لشرائع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين لانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
ان اراد به احدا من اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فمم والسند ما روي عن علي من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسنذكرهما المص بعد ذلك في الموضع اللايق بهما وسابينهما ان شاء الله تعالى في تحقيق
حديث القبر على شيء مما تطلع به على الغمة الى وضعهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي استوجبوا بها اسم جبهة لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد فتحصل معنى الاية وجعل لمن نكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بان يأتي بقوم يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
فقد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلنا عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والقدر بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال المرتدين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر بذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كما تواترت عليه تلك القبائل يقولون ان الامامة حق اهل البيت يشورون
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في كسر عصا الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من طلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من الد المرتدين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية الذين
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية ولما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجائب ان الخبر الذي نقله الشيعة التزاما لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك الكتب عين ولا اثر ليس مستفيضا ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فلذا يحترمونه رعاية لحق التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله لم يلتفت
الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه انما كان لظنه
من ان انكارهم يوجب الاختلال في خلافته ولعمري هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وصور
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل للخوارج لخالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى الفراد
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر غير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من تعدى من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك انما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من طايفة قريش مع الاهل والاولاد والقطان
اكثرهم بعض كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان هو واصحابه

يخافون من لومة لائم لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر انه في اول بعث النبي وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي فانما شرع في الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الصحابة
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي بقتل عمرو بن
عبد ود وقال فيه رسول الله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل
عليه الاخبار وتشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس ينكر في حنين فراره وفي يوم احد قد نحوفا وخيبر ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثامن
عشر فلان قوله ان ابا بكر متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل
علي وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلا عن قتيل مدة حيوة رسول الله وبعد وفاته
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعفه اه وسنعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من يرجع الى ما ذكره في موضع اسئلة الاعلى بعد
بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية تشكيكات وتخالطات لا يخدع بها الا جهلاء اهل نحلته ولنذكر ما للانصاف
وننبه على صدق ظهانها للتردد والانكار عمدة ما بني عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال جمع المفسرين
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي لا يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول فيبقى العمل به في حق الغير فان قيل اجمع
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظة اولوا وصيغة الجمع وعلى تقدير
انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع اباء لفظ اولوا وصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح صاحب
راي ابي بكر بالعرض وما الذي يجعل القضية منعكسة مع ظهور ان المفهوم الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد والاثنين والثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس هنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا ان ما قاله
من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف بعنوانه في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض بكافر الغني الذي له فضل
حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد تحقق ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
معما انسب لهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي حتى نسخ الاية فانهم وعتاب الله العزيز الكريم
ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان من قوله لا ياتل اولوا الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا لحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب في العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب في
العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوء منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك ان التبوء في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل نقول
الا يتمادح في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى عما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان النزول فان الاية على
صدق المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المتعصب بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوع المنهي او نحو هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى للنبي ولا تطع الكافرين والمنافقين وعلم بدليل ذلك على انه اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رووا في هذا المجيب من
شان النزول نصا صريح في وقوع حيث انه لما نزلت الاية الا قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن علي احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض اه فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من شناعة الاولى كما ارتكبه مضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من غير قرينة يابى

الانبياء انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه محالا واقاتنا ان ما توهمه من لزوم التكرار مما لا يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار دورا ايضا ان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل لانه من الخبط الا يخفى لظهوران مساواة فاضل لاخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه يناقض
كونه فاضلا او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت تعالى الفضل مطلقا آه بناء على مهدوم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر آه من الاشتباه والالتباس المبني على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من الاحاد
مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواترا معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان القول بعدم حجية الخبر الواحد قول شاذ ونزر من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين
بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفائها عن ابي بكر لا يخفى من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل انه غير موصوف بان تلك الصفات
متلازمة فنفي بعضها لكونه كرارا غير فرار يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما
يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تاييده في الجهاد بعكس فرار مقصود اذا لم يكن
المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في الغزوة المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس ظهرت للفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عمن يتصف بالفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تعالى انما اثبت
هذه الصفة للذي كونهم في الاية آه فمدخول بانه لو سلم ان الاية تجرية لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من ازمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لفراره في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن بيته للقتال ولا يشهد ضبث هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا
دليلا والظاهر مؤيد له ودعوى الظهور فيما نحن فيه اظهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به الا ان
ان يتوهم منه ظهور ذلك لانه اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من تجمع من الشرط للعموم
يدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم آه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا عن ظهوره
دلالته على نفي واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى ياتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر فضلا
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضاعة جبل اسمه نور
وكان له عدو وحساد وكذا ادعاء ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان
ابرهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا امثال هذا التفسير من التفاسير
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى والسوف
يجعل ورد في حق ابي بكر بل يكاد ان يدل على خلافه كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتحقيق
هذه الاية انه لا مناسبة للاية لدراية الى الخلفاء الثلاثة ولا في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعارضة من الموضوعات المشهورة الملومة المدحورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم
بسفر السعادة حيث قال انه اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ان ابا بكر كفر وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر بالتصريح المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا
دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي ع بوجه يوجب سقوط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له ادنى سلامة وفطنة
فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع وقال الناصب خفضه الله اقول الامثال تحتمل من الصديقين
والشهداء ويمكن ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي ع فهي من فضائله ولا يدل على مدعى النص انتهى واقول اذ قد ذكرنا سابقا ان عليا ع
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلام يتضمن الى الفرد الكامل فيتضمن الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم ولما احتمل نزول الاية في الخلفاء

فاتحتهم

فاتحتهم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا تصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي ع كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي ع ومن فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى واقول ان الاية يدل على انه ع انفرد بهذه الصدقة كما يشعر من شان الصحابة من يكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا يقتضي الخلافة مع التمكن
كما مر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلاة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على
ابرهيم وال ابرهيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كانه نسي المدعى وهو اثبات النص واخذ يذكر فضائل علي وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم ايات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد واله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس ونور القمر انتهى واقول قد مر ان الناصب نسي عنوان المجادلة وبحثا
لا وبحا لكاسد فان المدعى جعل المدعى ههنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته ع من غيره مع عدم غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيهم دون غيرهم ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر بالصلوة على النبي
بصلوة الال دون الصلوة على غيرهم مع كون استحقاقهم لها في مكانة ومرتبة فقد ذهب القوم الى ان تخصيص احد بها في الذكر من خصائص النبوة بل على
الامامة لدى الانصاف كيف وقد لسرح ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ولجانب محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء لما
لما لم يكونوا اوجب الله في حفظ شريعتهم بطرو النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة ولم يجب قرن صلوة الانبياء بصلاة اتباعهم اصلا ولما كان دين نبينا مامونا عن النسخ والتبديل وكان على اله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيمة وجب اشراكهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلوة وتوجهها اليهم كما التبوا نقل الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها من كان هذا
شانه افضل وقد روى ابن الحجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه امام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له فقال بعد الاستدلال بهذه الاية على كرامة اهل البيت
انه قام مقامه في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحق طلبت من المؤمنين صلوتهم عليه
معهم ويروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء قالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وال محمد
انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا
يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة ع كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله ص فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت الحمل الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشتهر في الافاق حتى جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك المحمود ان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله ص من قال علي من فاطمة فان الله قد زوجهما من فوق سبع سموات وقد
شهد ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا واملاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل الحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان تنثري ما فيك فنثرت عليهما من جوز ولوز وسكر فاللؤلؤ من در والجوهر من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطت حور العين فهو عندهن في الاطباق الى يوم القيمة يتهادينه ويقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي عند ذلك حضر النبي ص
واصحابه قال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي ع فلما التقى البحران بحر علم النبوة من فاطمة ع وبحر علم الفتوة من علي كرم الله وجهه مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السبطان سيد شباب اهل الجنة حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها

شارح نقش فصوص يعني شارح فص حكمة العيسوية في كلمة العيسوية كذا اذ المراد ان الكامل هو البرزخ بين البحرين والجامع بين العالمين والى هذه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ سمه

يقال شهد كذا ملاكه بكسرها وفتح الياء في البحج تزوجه وعقد ١٢ قاموس

من الشهيد كما هو قول الشكاك

ما بشرها قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبجهر صه وجه كون النبي فان وجوده مؤكد العصمة بها وعكسه كذلك خلاف الاولى من احدهما على الاخر
ولما قول الناصب وان صح التفسير دل على الفضيلة لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما اتفقا المص كما مر بل لو دل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات الدعوى لان ذكرها وذكر غيرها من جهة الفضيلة الحاصلة فيه مما يدل على حصر جهة الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند استدلال المص في المطلب الرابع على علمه بما روي من قوله صم من اراد ان ينظر الى ادم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الحديث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
الثاني والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وهو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجمهور من المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى فيكون جامعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير وان سلمنا لا يثبت المطلوب
انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد به عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهم لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري واما قول البيضاوي ان الكتاب يتبادر منه القران
دون التورية فلا يجعل عليه لانه المتبادر من اهل الكتاب الجمهور والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الروايات التي رواها المص ليس في التفاسير مردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القران قال اخبرنا سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا عن عبد الله بن
سلام وخصوصا الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالي في عداوة علي وانكار فضائله عن انكاره الكلام واما ما ذكره من انه لا يلزم المطلوب فيه
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس لا بالاتباع والحق في الانتفاع لحاجتهم الى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب في جميع
الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما اشتمل عليه الكتاب لانه المبين لجميع ذلك والاتباع طريق النجاة من الضلال والسلوك محجة البيضاء لا يحصل الا باحد البيانا
ممن هو موثوق به فيه الله ورسوله طلبه في الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المدلول لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة الامر **قال المص**
رفع الله درجته **الثالث والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ان لا يبعد ان يكون المراد جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلى تقدير ان يكون الخزي ثابتا [illegible]
الخزي بان سلم لا يثبت النص على الامامة انتهى **واقول** [illegible]
والناصب احدث في ذلك [illegible]
كانوا بعده من خواص [illegible]
عن علي وغصب [illegible] الخلافة [illegible]
مطلق الخزي عن خواص [illegible]
من الخلق ولعنة [illegible]
عن شفاعة الخلق [illegible]
مشتمل على [illegible]
المصنف رفع الله درجته **الرابع والعشرون** قوله تعالى [illegible]
هذه الاية قال رسول الله [illegible] **قال**
الناصب خفضه الله اقول [illegible]
ذو الجمهور وقوم [illegible]
لو جعل [illegible]
درجته **الخامس والعشرون** [illegible] **قال المصنف** رفع الله
الناصب خفضه الله اقول [illegible] **واقول** [illegible]
نزوله انه تعالى [illegible]
والافضل اولى بالامامة [illegible]
الجمهور انها نزلت في [illegible]
في الثلثة الذين خلفوا [illegible]
لا يكلفوا بالكلام [illegible]

دالة على الامامة (margin)
تحليله (margin)
فيكون (margin)
قوله الجمهور ذو الاقتاع ... مع عرض البرهان ... الاسماء (margin)
ابن عباس (margin)
ما يجاهم انه (margin)

فتولاهما الثلاثة الذين ذكرها بكون كالزاجر عن فعل ما صنعوه من التخلف عن رسول الله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة رسوله وكونوا مع الصادقين
يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت ويؤيد ذلك انه تعالى قاله الناصب الاية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا
خلف باطل اذ مراد المص من كون الاية نازلة في النبي وعلي ان المعني من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وبذلك كن الدال على
تفسير الرازي لا من كون متخلف فتابعهم الرجال السفا من سبب الاية متعلق بهما وابن هذا من ذلك واما ما ذكره الناصب ان هذا ان صح دل على فضيلته
لا على النص فمدفوع بانه دال على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره المص الجديد في التجريد حيث قال ما مضمونه الاية الكريمة هو الامر بمتابعة
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وعبر عليه من اصحابنا الذين عصموا بالاتفاق فالمامومون بمتابعته انما هو علي ثم قال وانا اجيب عن منع المقدمات انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة تقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما لان الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم المعصومون
فاما ما هو معاني المباحثة ما ذكره الرازي في تفسيره هنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان الصادقون
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما
ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى
القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين فترتيب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن معترفون بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليفا ما لا يطاق وانا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين
موزعا على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود
جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية ما دلالة على الخاص انه مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كل من
المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متعدد وانما يتعدد لو كان
كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قال به اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص الحاصل ان العصمة وان كانت من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
الغيوب لكن يمكن العلم بها بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وبنص الامام الاول على الثاني وهكذا وبما يظهر من المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه ما اهل النصب والنفاق ولا يرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق فظهر انها
صريحة في عصمة الثلاثة ومن اشرف دوامها في امامته ووجوب اطاعته رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثامن والثلثون** قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اتقوا (margin)
دال على العلم ... فيكون (margin)

صح الرواية عندنا ان امير المومنين علي بعد وقعة جمل كان يقول انا ارجوا ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تع ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من فضايل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك نقتبله قول علي ع ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب
الروايات التي رواها المص عن احمد بن حنبل على ان عليا ع كان من اهل الجنة ومن نزل القران على النبي ص له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا
نبي وقد دل الحديث ايضا على ان العشرة من اصحاب النبي من اهل الجنة ومنهم الخلفا الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان روايه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من لبل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمن ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هولاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج
عثمن يوم الدار بقوله من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعا واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المومنين ما انكروا فضله سمي امير المومنين وادم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعا انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر ادم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضا والقدر السابق وان صح النقل فهو دال على ان عليا امير
المومنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المومنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى واقول هذا من تفا
سير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص بماخذه اعتمادا على اشتهار ماخذه وقس عليه نظايره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب سيتوجه اليه ما تضمنه بعينه منعكسا ومع هذا فالمعتزلة جماعة فلا معنى لقوله
ليس منا بعينهم كما نقوله الاشعري الذي لا يعرف من عدا الشعر اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد ... الا انما ذكره المص الا بما ذكره بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزاما لهم فلا بد له على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب ادم ع كما وقع
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعا استخرج ذرية ادم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه خلافا لبعض متصوفيهم ان تلك مثل الخطاب الذي الى الان فانا المفسر في غاية الاشتهار كما صرح به المصحح حواشي السيد السند ههنا
الحسيني المدني فقالوا ان جميع بني ادم لو يوجدوا من ظهر ادم ع وابنه فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب ويتوجه اليه الطلب انتهى ما منه وان
الله تعا حكى انه اخذ من ظهور بني ادم لا من ظهره ع والوجه في ذلك توجيه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعا بما شهد من اثار
الصانع تعا في انفسهم وباقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي هذا التحقيق ولا الاستدلال به على ما ادعاه المص ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييلين بالنبوة والامامة في فضل النبي ص والوصي كما لا يخفى ... اظهار جلال الله وعظمته تامل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المومنين بعد النبي الخ ففيه انه دل على انه سمي امير المومنين قبل وجود ادم فيتضمن ان يكون
اولى من غيره بامارة المومنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المص كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعا وصالح
المومنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عايشة وحفصة واتفق المفسر
على ان المراد من صالح المومنين ابوبكر وعمر لان سياق الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو موليه وجبريل وصالح المومنين يعني ان تظاهر عايشة وحفصة على
جنب رسول الله ص من شان الله مولاه وجبريل بان يخبر من صنيعهما وصالح المومنين الذي ابواهما فانهما كانا يبغضانهما بترك الافعال التي يكون للغيرة
وان صح نزوله في امير المومنين فلانه اشد الناس صالح المومنين ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الروايات التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن
الحافظ عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه واسنادا الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس و ٢
رواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى علي ع وتحقيق كلام المص توضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح
المومنين اصلح المومنين بدلالة العرف والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان عالم قومه او زاهد بلده يريد اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلا
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وظهر فطاطاه منه فهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فتمام ارادة بلفظ شاعر اشعر لا غير ويكون قولهم فلان
شجاع القوم لا يقال ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعا عند ذكر نصرة نبيه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه سبحانه وتعا وذكر جبرئيل الامين ع الا من كان اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانبا في الدفع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق بوضع
الكلام تذكر ضعيف النصرة او المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعاديه من يبارز عن سلطانه وتطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدث
نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن البلاء فعلا الا ترى لو ...

جزم كر

حيث ذكر كثرة من معه من العسكر يهدد امير المومنين ع بما له الا شجاعته هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن البلاء في الحروب فصح ما ذكرنا كما كان رسول الله
ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المومنين ... من المومنين وظهر امتناع حمل
على غير اصلح المومنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره ولا يحمل لفظ صالح المفرد على ... مخالف للوضع وما ذكره في الدر
الوارد ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح المفرد الواحد الجمع مستندا بما نقله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعا ولا يسئل
حميم حميما ضعيف لان قياس فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم نجيب بان ارادة الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير ونحو ذلك بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه ... على جميع ... مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلثون قوله تعا اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص دعا الناس الى علي ع في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا ع فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله ص وعلي ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله ص الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة جمعة ورسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا ان هذا
ان وصيته غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله واقاربه وتعريف علي بين العرب ولتتخذ سيد بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من ائمتهم
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن بن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
من طرق متعددة ونسب منكره الى الجهل والتعصب وان تعسف اخوانه في اصلاح ما افسد الدهر بحمل تقدم الثلاثة في الخلافة الى نحو من الاثار الواقعة عن الائمة ولا
يوجب ... في خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع
علي ع وبالجملة فيكفينا في ترجيح ما نرويه في فضايل علي ع موافقة بعض ثقاة الخصما لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه ... ذكر ان الوصية لعلي وتعريفه بين العرب تقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذ العرب
قاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه ع سيدا لابي بكر و
عمر وعثمن الذين هم من عرب قريش خص سيادته ببني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي ع قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلثون
قوله تعا والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي ص اذا انقض كوكب فقال رسول الله ص من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب ع فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به فان هذه السورة
نزلت في اوايل البعثة النبي ص وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية بها في غاية الركاكة ثم
هذا لو صح دل على فضايله والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل البعثة النبي ص من مفترياته وليس في شيء من الكتب
المتداولة عينه ولا اثره والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك لان من
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح وعام حجة الوداع فلم لا يكون سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة اه على ان هذا ايضا رواه
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على زعم هذا الناصب القاسط المارق باسناده الى ابن
عباس فليطلب من كتابيهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي ص الغواية اليه فمما استشكله من لا عرفان له ... من خلفا الناصب من جملة
الناصبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب ع الى الضلال في محبته ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبيا بعد ذلك على
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا ... في شان ابيهم وبينهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر
جدا لكن لا يرتبط بالقلب المنقلب المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصي اذا اطلق لا يراد به الا ولاية التصرف في جميع امور الموصى وهو مساو للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعنا الشرعي ان يصل الموصى تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي في حياته كما قالوا الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصى

جميعها

الواقعة

المناقب على زعم هذا الناصب

جمعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل لاصلاح والتعقيب فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي [illegible] او لوليه التصرف
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فسلم لكنه غير محتمل هنا [illegible]
وتنبيه [illegible] النبي الى اولي الغوائل فرجع على هو الوصي بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع
والثلثون انه الله بمجاهد جهاده في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابابكر با
اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه ايضا [illegible] فقال عمرو العاص
ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى

[illegible]

لكن عرفت هو السر [illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي م والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي ع وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى واقول الاية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا تجتمع مع سبق الظلم سابقا [illegible] قال المصنف
رفع الله درجته التاسع والثلاثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي م وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى واقول [illegible] روايته الى الجمهور رووا
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها ان جبرئيل يقرء القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه
والمراد تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد م انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون افضل الخلائق سيما اذا انضاف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان [illegible] ههنا لتبيين الجنس [illegible] ان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه يشير الى كون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما [illegible] جماعة تاليا بعد ثلثة فيلزم ان لا يكون تاليا له لان التالي هو من تلى غيره على اثره من غير فصل بينهما
ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي م لدلت عليه [illegible] قول الرسول انت مني وانا منك [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه [illegible] استوى الاسلام بسيف علي م انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
جل المفسرين [illegible] في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي ع وهو من فضائله الكثيرة
ولا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيسابوري عن عكرمة ولعل التفصيل انما كان من عكرمة واضرابه من [illegible]
لكن قد اقتصر على [illegible] الذي كان دليلا الزاما [illegible] من طريق الامامية وترك البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرض [illegible]

كالاشرنا

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان سواد بن الاسلام على سيف علي م وتقويته دون غيره كان افضل
من غيره قال المصنف رفع الله درجته الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالاية والعجب كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه وكانه ضعيف
الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال في قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرء النبي الاية
انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون نظام معنى الاية ما ذكره الناصب من اختلاف طعوم الفواكه وبالمعنى الذي [illegible] عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الاية جمع صنو وهي النخلة لها راسان واي تعلق في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها راسان تسقى بماء واحد [illegible] لا يخفى ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التاويل ههنا لا اشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره وقبل ذلك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الاية حيث جعل الزرع
المذكور في الاية عبارة عن رسول الله وجعل كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما يفهم من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى ظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده
النهاية فان التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان ينكر [illegible] المصنف قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي يتعجب من جهله ويطعن فيه قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي ع وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية
نزلت في اهل [illegible] حين غزوا ووقف رسول الله على مصعب بن عمير وهو مقتول باحد فقرء عليه هذه الاية وان صح نزوله في علي ع فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصد
انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الاية نزلت في اهل احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قسمين مقتول ومنتظر حيث
قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الاية اي فمنهم من قتل ووفى بنذره من اتباع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والنبي النصر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه لم يغيروا العهد
لا من شد بهدي لا من انتظر وعن علي م فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس النصر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن اسمهم
ربيبتهم في الصدق وسبب نزول الاية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصد المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي وكفى به
فضلا واما ان الاية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المعتمدة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل رطب ويابس فتامل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى واقول روى نزول الاية في شان علي
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب ان علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ع ثم الظاهر انه ارتكب هذا التحمل والتحامل نظرا
الى احتمال الشركة لابي بكر وعمر مع علي م في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله م عليهما ولعمري كيف يشرك كان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وعمر بان النساء المخدرات البيوت افقه واعلم منه وكان
مدارهما الرجوع الى علي م ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الرد المشحون قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي م انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي م فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يتوهم شائبة تزوير في
هذه المتابعة عن غير علي عند غير ظاهر البطلان وتخصيص المتابعة الكاملة فيه دليل الافضلية عن غيره وهو المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي م انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقية الكتاب لا على التنصيص بامامته وهو المدعى واقول المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الاية وقد ضرب الله المثل بعلي ع في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
استجاب مخالف بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب [illegible] في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي [illegible] لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيسابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى فليتامل اولياء الناصب في تمييز
القشر عن اللباب هو ابن ابي [illegible] وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعتد للخصومة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية نزلت في رجل [illegible] قد اسلما [illegible] وكادا يرجعا
عن الاسلام فانزل الله هذه الاية واما ما ذكر من الخبر فلا ان النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين هذه من الفوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجب ان الناصب الشقي يكذب في شان النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلثة

العليث خبز من شعير وحنطة والعلاث [illegible] وكان شيئين [illegible] واخطا ان قليث تابع سنه نور الله مرقده
تحامل عليه كلفه ما لا يطيق

الرق بكسر جلد رقيق يكتب وضد الغليظ كالرقيق و الصحيفة البيضاء وفي المنشور [illegible] وكلما كان غير مختوم من كتب السلطان

الغث المهزول وغث الحديث وقد [illegible] كانت [illegible]

[illegible]

في الاية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل البيت من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في الحب وحده لان حب المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يترتب عليه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية لان هذا مرتبة الانبياء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى واقول قد عرفت ان ابن مردويه روى في كتاب كشف الغمة فلا انكار ووجه النص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها عن شوائب الظلم معصوما عن الكبائر والصغائر فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاء كم الى ولاية علي بن ابي طالب ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى واقول هذا التفسير رواه ابن مردويه ووجه دلالته على النص موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

فصل [illegible] بشيء منها ولو كان لهذا السبب نحو صحة لكان هو اولى بان يكون له حكم هذا الامر باشتماله على كل غث وسمين ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان وحاصل الاية كما صرح به الرازي والنيسابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بتحملها ومن جملتها امتحن الله امته بمتابعة الكتاب والعترة الطاهرة فمن اطاع حكمهما فقد [illegible] على الامر وهذا تمام في الحديث المشهور بالثقلين وبعد العترة فهو على موقد فيه المشايخ الثلاثة والطوائف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي ع انا دابة الارض وغرضه بالنطق بعض العارفين انه كان دابة الارض بسبب تمييز الكافر عن المسلم انما هو ايضا بسبب تمييز احدهما عن الاخر ولا يخفى ذلك كما توهم الناصب بل هو فضيلة فوق كثير من الفضائل بل الكمالات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى فتنة الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى وقال في امر علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات الروافض لم ينقل عليه ولا دلالة لها اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله تعالى في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقه في ذلك قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح نزول الاية فيه فهو دال على فضيلة المتفق عليه ولا دلالة على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما ذكره في تفسيره النيسابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب الطاعات ويزيد الامر ثبات على فعل علي انه كان ذا نية في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي ص لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا ما اراده المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته السابع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو من رد قول رسول الله في علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات وان صح لا يدل على ثبوت النص انتهى واقول هذه من روايات ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كلمة الشريف والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع يوم غدير خم ومن لم يرد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عنادا نفاقا بقوله ان اجل البعير فيه بتر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته الخمسون قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو رافع وجه النبي ص عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت في البدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انصرف الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان ذلك اليوم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج الجند الى السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا ونعم الوكيل وتتمة الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف قد رواها ابن مردويه وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نية في الدين عن غيره فيكون افضل هذا ما اردناه والناصب حمل من الرواية التي ذكرها المصنف قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا فحذف صدر الاية لتجبر الدلالة لتخفيه فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي ابن ابي طالب ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات السبعة بعد وهي من الشواذ وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى واقول هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة ايضا لوجود الواسطة بينهما وهي الاحاد الصحيح يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشرة ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات التابعين كالاعمش ويحيى الى اخره ولما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة وانه برء كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال المصنف رفع الله درجته الثاني والخمسون قوله تعالى وجعلنا لهم لسان صدق عليا هو علي ع عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده وتروى ما له من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي ع بعيد بحسب المعنى والتبعية لانبياء الذي من شأنهم ان يذكرون كل ما يشتهون ولا وليه لهم فيما يعتبرون انتهى واقول ان انبياء البلاغة من الرواية فقد رواها ابن مردويه وقد تبين الناصب للرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع على ان النيسابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في اخر الزمان داعيا الى الملة وهو محمد ص انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد او بين حمله على علي ع لكن الناصب يسمع فضيلة من فضائل علي ع يختل من الغيظ عقله ولحاله في دفعه التظفر وابنا ابريشنع على الشيعة في روايتها ولو من كتب الصحاح ولنعم ما قيل شعر اذا ذكرنا الغر من ال هاشم تنافرت عنه الكلاب الشارية فقل لمن لام فيحجه خائف في مولده ولادته
نظم هر سينه بجو نزال علي با شد هر د نبود بجز نسي كوكي نه ضو اهست خطا است هنكام كمفن نوما نعابد كه را مد باند عضب شي انعا

كالمستبعد

المحادثة

المتواترة

الرازي

عنه للرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقال فخر الدين في تفسيره ان الفقهاء قالوا ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله بفعل
فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه قلنا يرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امره الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات فانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل وثانيها انه تعالى قال بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه فانه
يجري مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الاية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الاية على وجوب الطاعة له عليه السلام واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله على غيره
من الامة لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والستون** في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي عليه السلام انتهى ولا يخفى ان الناصب اكتفى في جرحه هذا
بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحساب ايضا غالطا انتهى **واقول**
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من ذلك انه عبر عن الحادي بالاول ايضا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والستون** ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي لعلي ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون ما يرضى له
مثلا الا عيسى فنزلت الاية **وقال الناصب** خفضه الله اقول الاية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ما اجهلك بلغة قومك فان ما لما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الاية
اقوالا ثلاثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الاية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فالهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون قال عبد الله بن الزبعرى هذا الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان نعبده الها كما عبد النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا الهتنا خير ام هو يعني الهتنا خير ام محمد عليه الصلوة والسلام
ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا انما يدعونا الى عبادة نفسه واباؤنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا مطابقين عليه واما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في امره بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى
وقد ظهر من كلامه مما ذكره في تاويل الاية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون ما نقله المصنف اولى
بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وعن ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فانه [illegible]

اما ما ولم يتعد عنه ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعمى فيها كثير وعلى ذلك مضى جمهورها الى زمان قوم موسى بعد موسى ومن
البحر وقد شاهدوا الايات العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان ينقلب الامة
بعد نبيها او يختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه الامام بحيث جل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اصلا لانه
باسرها قائلة بامامة علي ع لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فخلافه في علو مرتبته الالهية والامامة والخلافة الى بكر وعمر
امر لا وهذا ابان عن عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما قال البلغاء الفرزدق في قوله شعر [illegible]
فاسوا عيسى [illegible] حبهم بالذي به فاهوا كم من شائع امامته ويتبعن من قبل انه الله وقد يتشعر عن الشافعي معنى قوله لو ان المرتضى
ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والستون**
وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات صاحب
منه دليل على المدعى انتهى **واقول** هذه الرواية مما اخرجها المشهور عن رواته رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي قال تفترق هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد ع انها هذه الامة وروى ابن عباس فاذا هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
انه قرا النبي هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلاثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي انه كان متعصبا في بغض علي ولا يخرج عنه
لان محبة علي بن ابي طالب ع لا تجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والستون** تريهم ركعا سجدا نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح نزولها فلا دلالة له على
النص انتهى **واقول** تمام الاية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الاية ولعل استدلال المصنف بتمام الاية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهار ما بعده في ذهن من في قلبه القران
من الالباب وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي ع وملازمته عليها ويجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون افضل منهم كما اشار اليه افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل حيث ما ادعاه المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي ع لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المدعى انتهى **واقول** وجه استدلال المصنف بهذه الاية على الافضلية
ان هذه الاية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا الاية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
ايذاء الله عن ايذاء نبيه فمن اذى الله فقد اذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن
ايذاء الرسول فيكون على الاصدقاء الصادقين في الصدق انتهى ففي الاية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف دلالة على ان ايذاء علي ع لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يرد في الاية والروايات الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس والستون واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي ع لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ظاهر الاية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا بالحد ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **واقول** النص صريح في التخصيص ولا يقتضي ما ذكره من الروايات نفي عموم الاية بل المراد ان ذلك العام مع ما اقترن معه من الاوصاف انما يختص
بين ارحام النبي بعلي ع ولكن الناصب البليد لا يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الاية نص في امامة علي ع لدلالتها على ان الاولى بالنبي ايضا من اولي ارحامه من كان
مستجمعا للامور الثلاثة كما اشار اليه وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكنه لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا نعاقد اصحاب الطلقاء معنا فانه طلب مبايعة علي ع اولى الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي ع كما نقول او
بالافضلية كما يقولون بل قد حكي القول بامامة عباس بعد الاجماع الثاني وانقرض لتقاول بعد نقصا العباسية فانهم وابو بكر على تقدير صحة ايمانه
وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي ع لاستجماعه الامور الثلاثة ثم نقول ادعينا ثم بالله القوي وبما
قررنا فقد انحل ما ابتلي به المشكك الرازي في تفسيره الكبير حيث تمسك بعض الاكابر بالذرية الطاهرة بالاية المذكورة على ان المتغلب الذي وافق العباس حتى قال
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى تريهم ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوته

اي في حكمه وقسمته او في اللوح المحفوظ او في القران [illegible]

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا اورد ذلك الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

ان يقول

ان ينوب ابو بكر عنه في الاداء لانه [illegible] سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه [illegible] الاسناد [illegible] الاثر والجواب ان صح هذا الدلالة له كان القياس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله [illegible] ابو جعفر [illegible] عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته التاسع
والستون [illegible] الذين امنوا [illegible] ولا اثر على علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم [illegible] اقول
قد ذكره الحافظ ابو نعيم [illegible] وقد تقدم [illegible] في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت
المجاهدة السابقة [illegible] وصاحبها [illegible] واضافة الصدد [illegible] على زيادة فضل واثر من السوابق العظيمة
انتهى [illegible] في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف [illegible] على زيادة فضل علي [illegible] معونة الرواية واما ما ذكره
المفسر [illegible] في تفسيره [illegible] احاديثهما [illegible] مناسبة [illegible] انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السبعون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول [illegible] كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول [illegible] ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امامهم فخر الدين الرازي [illegible] طاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع و[illegible]
ان يكون المراد الخلفاء [illegible] الناصب [illegible] الامام [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر [illegible] علي حين اذن بالايات من سورة براءة حين انفذها النبي صلى الله عليه وآله مع ابي بكر واتبعه بعلي [illegible] وقال
النبي [illegible] لا يبلغها الا انا او رجل مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible] ان نقل علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب [illegible]
[illegible] انتهى واقول [illegible] عن الله تعالى ورسوله [illegible]
[illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثالث والسبعون طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible]
النبي ولا يستبعد ان يكون [illegible] فان كل هذه [illegible] على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى
انتهى واقول [illegible] شيخنا الطبرسي في تفسيره [illegible] عن النبي صلى الله عليه وآله ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة [illegible]
[illegible] في الجنة بمكان واحد انتهى [illegible] افضليته [illegible] الناصب
[illegible]
[illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والسبعون [illegible] قال ابن عباس [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible]
[illegible] بعد النبي [illegible] السابق واللاحق [illegible] الاية
[illegible] انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس [illegible] ابن مردويه [illegible] شيخنا
الطبرسي [illegible] عن جابر بن عبد الله [illegible]
[illegible]
[illegible] جابر بن عبد الله [illegible] رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم [illegible]
[illegible] علي بن ابي طالب [illegible]
[illegible] انتهى واما قول الناصب [illegible]
الكفار بعد النبي [illegible]
[illegible] يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه [illegible]
[illegible]

بكر لاجل

بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاق الخلافة [illegible] الحكم [illegible] ان التجويز [illegible] كما لا يخفى وقال المصنف قدس
سره في شرحه [illegible] على [illegible] وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
[illegible] الثالث [illegible] انهم يخرجون من النار الى
الجنة [illegible] المعتمد [illegible]
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى [illegible] الاخبار قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والستون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم علي بن عباس انه علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ما ذكره المصنف تمام الاية
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية [illegible] المثل [illegible]
[illegible] والقدرة والعلم [illegible]
ولله المثل الاعلى [illegible] على الصراط المستقيم [illegible]
[illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والستون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وان آل ياسين آل محمد [illegible]
والسلام عليهم [illegible] انتهى واقول [illegible] من الانبياء [illegible]
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهارون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين [illegible] على الانبياء والمرسلين [illegible] درجة الانبياء والمرسلين [illegible]
درجتهم [illegible] الامامة [illegible] الافضلية [illegible] ابن حجر [illegible]
فخر الدين الرازي [illegible]
في التشهد [illegible] قال الله تعالى [illegible]
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون ومن عنده علم الكتاب هو علي [illegible]
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible] علم الكتاب [illegible] عبد الله بن سلام [illegible]
[illegible] انتهى واقول [illegible]
في عبد الله بن سلام موضوع [illegible]
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الخامس والستون [illegible]
[illegible] قال لعلي بن ابي طالب [illegible] يا رسول الله [illegible] فاطمة [illegible]
[illegible] والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين [illegible]
ثم قرا رسول الله اخوانا على سرر متقابلين [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائل [illegible]
[illegible] انتهى واقول [illegible]
هذا الحديث [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته السادس
والستون [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible] نزول هذه الاية [illegible]
[illegible] انتهى واقول [illegible] قال المصنف رفع الله درجته السابع والستون
[illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible]
[illegible] انتهى واقول [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون
كمشكوة فيها مصباح [illegible] المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين [illegible] كانها كوكب دري [illegible]
[illegible]
[illegible] انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ليس من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضايل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر عليه اضعاف هذا فلا منازع ينازع انتهى واقول ان الناصب غفل عن ضرورة تسليم ذلك لهوا لا فهو اول منازع في ذلك فانه هذا قد انكر كثيرا من فضايل اهل البيت سابقا ونسبها الى النكر والوضع وهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكرنا سابقا من اية النجوى في صرف نجوى رسول الله عن كونها فضيلة الى كونها منقصة تختص عليه النيسابوري كما هنا وقال قلت هذا الكلام لا يخ عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل الفضيلة لغيره من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا متناعين فيه هذا مع ظهور ان كثرة الفضايل المختصة به ع توجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم الاية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة [illegible] ضرب الله تع بفاطمة وسبطيه ع المثل لنوره تعو لله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين ع بهذا المحل فبالاولى ان يكون محل علي ع اجل وكما ينبغي ان يكون من غيره من الائمة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ولو ثبتنا اهل بيت النبوة لم يحتاج الى الاستدلال بالنص فهو على اقامة الدليل على اثبات نص الامامة ولهذا اخذ القران على عدم قتلهم وهذا من غرايب اطواره في البحث انتهى واقول ليس المراد من ذكر الاية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب فان [illegible] بل الغرض الاستدلال على افضليتهم عليهم بانه لا يحبه دنياه معها الغضب في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لافادته ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع من قتل نفسه يجب ان يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو تم ما اورده من اشتمالها وجوب ترك قتل اهل البيت على الدليل لورد ذلك على ظاهر الاية مع قطع النظر عن المعنى الذي افضاه الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان بعضهم انكر كون الاية نهيا عن قتلهم انفسهم لقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارفة في الدنيا قايم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فايدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذا نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى واقول فلعل هذا القياس يمكن ان يجاب [illegible] الناصب انه لا يتمنون لاموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا ظاهرين بالايمان بالله وباليوم الاخر لحبهم [illegible] وحرص الذي عن حبهما اداهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة وظنهم ان اهل البيت حيث كانوا اهم الخلافة الحقة ربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فهذا القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك لعظمهم هذا لكن لا مجال لذلك السؤال فيما نحن فيه النهي كما فرضنا لا يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سال قوم النبي ص فيمن نزلت هذه الاية قال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد ص فيقوم علي بن ابي طالب فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطي اجره ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع المؤمنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين الاولين واهل الولاية له والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة التي فيها الشنعة ولا نقل صحيح ولا اسناد ولا شيء ولا انفاع من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وانى هذا الاستدلال المنه انتهى واقول [illegible] اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور محفوظة في الدفاتر والصدور وما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليف الحاكم ابي القاسم عبيد الله الحسكاني ومع هذا اكثر متن هذه الرواية مؤيدة بايات اخرى من سورة الحديد كما تري فما الذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى لجوج عصبية الناصب الى النصب انتهى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تع والذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي ع لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الاية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالته على النص انتهى واقول شان النزول على الوجه الذي نقله المصنف كون في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هذا كانكاره لسائر الروايات في مواضع شتى واما الاستدلال بالاية على المطلوب فوجهه احدهما الاستدلال بوجوب الصلوة من الله تع اليه ع وقد زعم اهل السنة ان توجهها الى الشخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته ع وهو احد المطالب وثانيهما الاستدلال لحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تع واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تع انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد وكما يدل على الافضلية وهذا مطلب اخر فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف

تحكمون

عبيد الله [illegible]

87

تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القران اية الا وعلي راسها وقايدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله اصحاب محمد ص في القران وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي ع وعن مجاهد نزل في علي ع سبعون اية وعن ابن عباس ما انزل الله وفيها يا ايها الذين امنوا الا وعلي راسها واميرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار لو صحت دلت على فضايل علي ع وكل ما ينقله من مسند احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يالون جهدا في ذكر فضايل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه نعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة قليل الفضايل بل اجراه الله تع ذلك على لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا ان الشيعة يتطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلثة وكان المقصد الاصلي من نقل المنقول المراد دفع تهمة النصب الذي كانوا يخافون منها على اوايل خلفاء بني العباس حيث كانوا يتشيعون في الاغلب واظهارا لخلوصهم فذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية ولهذا ترى ما اضطر اليه الحنابلة بل السنة للشيعة بذلك على افضلية علي ع اضطروا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تع فاسئلوا اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ع هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع ورواه ايضا الثوري عن السدي عن الحارث انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وهي ان صحت تدل على فضيلة العلماء وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انما انكر كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر ع لما راى لفظ التفاسير في كلام المصنف مضافا الى اثني عشر توهم لجهله والتباسه كذي لابعره الشرر او قصور فهمه المختصر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القايلين بامامة ذلك العشر ومن كرامات المصنف قدس سره انه الهم بان نقل هذا الناصب الجاهل بما يلايم بمثل هذا الانكار فصل فيما بعد بقدر كو مطاعن بعض الصحابة اسامي مولفي تلك التفاسير ليعلم انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال بالاية فظ لان احدا الا من سماه الله تع باهل الذكر وامر الامة بالسؤال عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ قوله تع عم يتساءلون عن النبا العظيم باسناده الى السدي عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن الولاية لامير المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تع لثلثة نفر ادم في قوله اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني بوحدتي ومن كفر بعد ذلك علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تع ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان كان المراد بعم علي ع فلا يصح بحسب المعنى والتركيب فيكون هكذا علي يتساءلون عن النبا العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسؤل في القبر لكان ينبغي ان يعلمها رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر باركان الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلثة ادم وداود وعلي في ادم وداود فقد صرح باسميهما في الخلافة في القران واما ان يكون المراد من قوله تع ليستخلفنهم علي فحسب فغير ظ ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظ انه يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الاية ان الله وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مضمون الاية وما فسر في الاية فكل من ياتي التفسير بالرواية ما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل وابين من كل [illegible] الكذاب لانه ما رواه من الجمهور واهل السنة والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر انتهى واقول لم يقل المصنف ان المراد بعم نفس لفظه هو علي ع كما توهمه الجاهل ولا علم ولا انما قال ان الاية نزلت في علي ع ومراده ان المراد بالنبا العظيم المذكور فيها هو علي ع ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص لحسان بن ثابت في مناقبه ع كما اشار اليه النيسابوري في تفسيره حيث قال النبا العظيم القران واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد
١٣ كانوا يقولون اما والذي جحدوا وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي ع وقال القايل في حقه شعر هو النبا العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن ابي سعيد عن [illegible] انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي ع مكانك وخرج وقال اتعرف النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال انا والله النبا العظيم الذي فيه اختلفتم وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما علمتم ثم علاه بسيفه ورمى براسه ويده ثم قال شعر ابى الله الا ان صفين دارنا وداركم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده وثبوته ذلك في الكتاب ما رواه حافظ اهل السنة في شان نزول الاية واما قوله لو كانت من المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يعلمها رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه ان رسول الله

[illegible]

روايات

بنفسه

حومة البحر والرمل والقتال وغيره معظمه او اشد موضع فيه [illegible]

فلا يمنع ان ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شانه ولا يدل على ما سبق من دلالته ودلالة غيره من الاخبار
والاخبار على ان امامة علي ع بين اهل الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي ع وقبل استقرار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وايقاعهم الشبهة في قلوب الناس بسبب ميل بني امية لبيان الغبن في محو اثار اهل البيت ع ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدين للسلف
الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب بان
يكون معتقدا نفيه وان رسخ الشبهة ونحوها في الذهن اعتقادا له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا قد يقول صاحب الشي معيبه
ويهتم وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القران وسيعلم الذين
الشقي كل ذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المعترض عن ابن مسعود
فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل عليه انه تع كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله تعالى قال في شان
آدم ع اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الاية يدل على انه
انما قال ذلك بامره تع الى غير ذلك من نظير هذه الايات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم تحمل الاية
على خلافة علي ع واولاده لزم خلف وعد الله تع وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسيره هذا المقام مع ما يرد عليه مما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال الرازي ان الاية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تع وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد ص وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرضي وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
ولم يحصل ذلك في ايام علي ع فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد ممن من عمل صالحا ولم يكن الامر كذلك قلنا عنه لكن لم
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تع يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه ع لم يستخلف احدا وروي عن علي ع انه قال اترككم كما ترككم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تع انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه لكن نحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تع كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم فقد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه ع لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تع استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه فلقولهم لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه ع لم يستخلف يريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تع منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تع وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول من بيان كلمة من للتبعيض في الاية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الاية يقتضي استخلاف كل من امن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني ممنوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ثم لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل للملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والافاق والبلاد بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا ولو سلم ما ذكره مما حاصله ان
الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتع بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
بالمعنى بتلك الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بحمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا فهو يحمل تشبيه بني امية خلفاء انبياء او ائمة لكن لذلك كانوا خلفاء مجازيين يصلحون في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول لان الامة على قولين لان الخلافة بالنص او بالاختيار والاختيار والنص فالذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تع ورسوله قالوا
الخليفة هو علي ع واولاده والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الخلفاء فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي ع يكون قولا خارقا للاجماع
واحداثا لقول ثالث هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يلعب به ظاهر ما رووه المصنف او ما نقلوا عن ابي بكر عن عمر من انه قال ان لم استخلف فان

رسول الله

رسول الله لم يستخلف وان استخلف فقد استخلف من هو خير مني ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان وروده ما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا
قال الاستخلاف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون ع انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تع على طريق
الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم الواحد على التعيين تارة والاختيار لواحد منهم الواحد غير معين من ستة نفر على طريق الشورى اخرى فلعل ما كان بر
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موجبا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفاء فكيف يفوض الله تع ذلك الى اختيارهم وانما
وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فمما لا بد فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
حالها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو طلبت من مبتدى او قروي انتقادا لهذه الدراهم وتمييز جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو طلبت سوى صيرفي فقوم بغير ابصر فلا تامن الا بان تعرضها على الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص لاسرار
العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين جده لا شريك له فلذلك قال تع وربك يخلق ما يشاء ويختار وما كان لهم الخيرة سبحانه
مقاله ومن اللطائف ان الاية المذكورة على ما ذكر صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يرضوا رسالة الله تع لايتاما
بحجة الوصولة وكانوا يقولون لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون من جانبه تع
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل ولغيبة العقل عليهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن غيبة اختيار احاد الامة في باب الامامة مع ان الكتاب
السنة ناطقان بان جمعا من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مويدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض من ظهر
الاختيار والتجربة والفحص ظهر لهم الامر ورد ذلك الاختيار وتبين انه الصواب كان خلافه من ذلك ان يعقوب ع اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضررهم اخرا وكذا اختار موسى ع من الوف من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وان الامر الذي
على موسى ع انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا ص اختار وليد بن عقبة بن ابي معيط الذي سماه الله فاسقا لاجل اخذ الصدقات
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله تع فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم
الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي ص اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة ودغل كانت بينهم
من ايام الجاهلية حتى ارسل ص علي بن ابي طالب ع اثره لاسترداد ظلمهم وتطيبهم وقال ص في ذلك المقام اللهم اني ابرا اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم انه ص
اعطاه النبي اختار ابا بكر ولخاله الراية في يوم خيبر فرجع منهزما وفي رواية انه بعد ما رجع ابو بكر اختار عمر وهو ايضا فر حتى فتح الله على يد علي ع بعد فرارهما
فيجيء على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل الضرر في اختيار كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار احاد من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الا الظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان في بعضهم عند انهم فعل نفسها وفيما
من نقصان العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل ههنا عدم صلاحية غير علي ع للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ان تكلف يجوز حمل الجمع على الواحد تعظيما له اكثر
من تجويز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب
من الخامس لا يمنع بان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية فمسلم لكن ظهور حضور علي ع مع الحسن والحسين ع ايضا وان اراد انهم
لم يكونوا حاضرين مسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول انه لا بد
نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول وتلك الخلافة الالهية لا تستدعي التمكن من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تع حكاية عن موسى ع عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل لاحد من الخلفاء الثلاثة ايضا على حد ما اخبر الله تع
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة ولعمري
واتى على اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم والحذر وانفذ عصيانا الى عمر بن الخطاب وكذا في زمان عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الاتية
واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة
الباقين كما مر عن الشيخ ابو بكر في تفسير قوله تع من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الاية حيث قال ان مجاهدة من ارتد لا بد انها مجاهدة كلهم
فانهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين مخصوصا بتلك
الا نفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذريتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه يرحل على عسكر عدوه ويقتلهم ثم يصل لابناء
اولاده شيء من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت ع ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت ع لا جميع
الامة ولا الخلفاء الثلاثة فان امنهم على نحو بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا هو لقول ونزع الملك من كسرى وقيصر لا

علم بنا على ما احتج به المصنف ههنا الزاما من رواية ابن المغازلي وغيره من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى في الارض شاء في الارض ومعنا
وتمكين الكل وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكره في الاثنا عشر على جهة الاطراد انما يحصل بالمهدي الامام الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من الحافين حول لوائه رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكره متواترا عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما سنحقق الكلام فيه بعيد ذلك ثم ان هذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله الدالة على امامته عليه السلام
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال رسول الله صلى الله عليه وآله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزءين
فجزء انا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر وفي آخره حتى قسمه جزءين فجعل جزءا في صلب عبد الله وجزءا في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا
قال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وآله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ونسبته الى مسند احمد باطل مردود واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامة
علي فنقول ولا يعرف معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول اتفق جميع المحدثين انه
ليس لنا حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ورواة هذا الحديث في كل عصر رووا جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا الرجل الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضة
كتابه وجوابه لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا مرة
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر ولاحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين وابن المغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد علم بعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة فاذا كان كذلك فلم لا يروي
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل
الفاسد هذا غاية التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاشتهار فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له
الاسناد الا انا نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى **واقول** حديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فاذا ابينا ان مراد كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافتراءه على الكتب ومصنفيها لترويج الامر وخروجا عن عهدة ما التزمه من التوطئة من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب التذييل له وتذييل
الوجيز له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد التسليم ظهوره لا ملتفت اليه ههنا من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان والجرح واحد منهما لا يعارض رواية الآخر له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للذهبي في اصول الحديث
بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه اورد حكم الوضع على حديث لا
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميزت في جزء به ثلاثمائة حديث وقال الاسنوي الى ان ادرج في الموضوعات
حديثا في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واجاب شيخ في تقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد المجد انه قال مما لم يصب فيه ابن الجوزي اطلاقه
الوضع لكلام قاله في بعض رواته ان ضعيفا وليس بقوي او لين وحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امويا ناصبيا طاعنا في كل من استشهد بحبه ومحبة اهل البيت عليهم السلام قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلوم
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا ولابن معين في الرجال وقيعة سيسأل عنها والمليك شهيد فان يك صادقا فهي
غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا اظهر علماء الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين

او افضليته او طعن احد من الصحابة الثلاثة مرويا في كتب سلفهم اهتموا في قدح بعض رجاله او في تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات كما
تر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى
والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في
معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن
او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو اعطاؤه
مال الغير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر
والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ تلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبار عن وقائع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه
من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في غزوة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين فلم يقدموا على مبارزته وهو ابن في سن اثنتي عشرة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاركة العظيمين وقال النبي لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور
ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعيدة تفيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان
المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك
ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول او المستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك انما هو العلم القطعي به
يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا ونظير ما نحن فيه ما قال ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في
مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة
سعد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في سائر العلوم فهو بجهله معذور في ذلك فقديما عابت ذا الفضل ذووه ولا يخفى
على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة الخانية الى السلطان الفاضل السعيد الجائتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانه كثر بركة العلماء
والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصر المصنف العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد
محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي التستري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وعلاء الدين صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته فبلغوا الحنفية من مذهبه الى ان اخذ السلطان مع كثير من اهل زمانه
الامامية على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هؤلاء العلماء الاعلام
ازراء بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي مواشيهم وبالجملة ما ادعيه من القول بسقوط درجة المصنف
العلامة كلام ساقط قد كفى مؤونة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور ندور امثاله كالنور على قلل الطور ولا لوم على هذا القاصر
الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هذا الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم فان صحيح
الناصب يعرف من الصحيح الا ما سمي مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسند او المرسلات بالصحيح لا يسوي الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري
ومسلما قد ابتنيا على ما اشترطا من اسباب الصحة وقد رويا على غير رواة الصحيح من ذوي الضعيف وان احمد مثلا لم يميز ذلك بمثله ولم لا يجوز ان يكون
جرح من جرحه مسلم ونحوه لمحمد مثلا ثابتا عنده كما ذكر في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين بنقل
النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم
على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي
وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ينبغي
التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والحماقة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني
في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو
كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الى ذلك من اطباق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين
وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظ لانه لما ادعى البخاري
جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور لذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف قد جرى
بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور ووافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده
ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق وافساد حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي بن
سينا بذلك الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرنا
من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح امر واضح فقد سبق من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوائل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة وانه لا يورد
فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه مما نقلناه عنه

من روايات الائمة عند ... صرح به آه فقد برز ... في ايضاح سقم صحاحهم من بعد بيانه في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم يعتد به احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الآية السادسة من الآيات
الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلعم فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصب الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجائب الذي يشهد بخلافه العوام
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتاب التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت عم وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره ومما عنه خواهي كه شود خصم تو عاجز زسخن منشد بكار قول بزرگ
خصم از سخن تو هيچ نكرد دملزم اورا بسخنهاي خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنى اشتمالها وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة آه ففيه اولا ان ذلك لكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمين باهل السنة الجهال الذين قالوا بهم فكيف بهم
لا خير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عناد محض وكذب يجب
يدل عليه حال بلدان الشيعة كالمتاصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها الا غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ولنهدها بقيد بخلافه بعبارات اصحابنا منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الآثار النبوية وهذه مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في حوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى آه وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهودا وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله عنه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوائل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلى اكرم اجلته ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا له بعض وجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدلائل وبنوا على ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره
واشتهر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لكان يكون كل
واحد منهما افضل من الآخر ولم يمش هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي
الخلاف والنزاع والمنع المذكور بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طوينا على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي صلعم من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال لهم من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي عم انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي عم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضعه ومن وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاق الرفضة وهذا الكتاب اليوم موجود وهم لا يبالون
عن نجاسة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث قبل اذ الناس يدبر واقدم اذا الناس احجم وفضائله اكثر
من ان يحصى الله نفوسه بعد اخرى انتهى واقول بل حديث خليفتي خلافا باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

فقد حكم عليه بالوضع وكان ينبغي في الحديث بين لا كان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن السخاوي
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظن انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب
ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واطمئن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقله جرحا على فضائل امير المؤمنين عم فلم يرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يحققوا انه لغاية العجز والاضطراب تجرى على الافتراء في الجواب ايضا وقوله من يضمن ديني ويكفي في ثبوت ...
ان ابا بكر الدال لا يتقيها اذ لم يكن عليه دين يقضي عليه حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب برائة الذمة من الناس ولم يدع عليه احد شيئا سوى
من ادعى عليه ضرب بسوط من غير عمد لان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى يسكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي
ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال لو كان المراد به بعض المال لبادر غيره ... من اهل الدين لكان المتكلم
من ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ دين النبي يكون خليفته ان قيل الظهور ذكر المواعيد
يكون الدين المذكور قبلها العيني قلت جاز ان يكون المراد بالمواعدة اعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود ...
الله صلعم وسلم فلا بد من العمل على الفتح عندنا الدليل الدال على امامته خلافه وههنا ثبوت برائة ذمة النبي عما جاز لنا كما مر ويؤيده ما نقله
المحقق قدس سره في التجريد حيث قال له لقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه
اقبل اذا الناس دبروا قدم اذا الناس احجم كان في المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث مسند احمد عن سلمان
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب عم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوصي يتوقف بيانه مرادهم وصوله بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هنا
من الوصي هذا المعنى فمسلم انه كان وصيا لرسول الله صلعم ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ولو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطعهم العساكر وعامة العرب سيما الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون هو الخليفة لان معنى الخليفة ... الا من قام مقام النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة واين حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في دياجير الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعل علي عم بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى عم فان يوشع كان وصيا اماما بعد موسى عم كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني في الملل والنحل في اثناء بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوة موسى انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو ما يجعل قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي عم فحواله على العدم المحض انه لم يسمع عن الناصب المعهود
عن السمع والعقل القانع بالنقل عن النقل دليل عقلي او نقلي على ذلك وانما قصارى مرمنها سبق التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
المصنف قدس سره وضعفا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النافي لذلك الذي اعاده
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة آه وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على جلي النهى واما قوله وان خالفوا
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان الصحابة كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم ومقلدة لهما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا على قسمين حسادا ومبغضين اما حسد الحساد فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبي لعلي وانافته عليهم في
المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد قتل اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي عم دعوى دم اراقه في سبيل الله
كما اعترف به الناصب ولا شبهة عند من اعترف العادات والطبائع البشرية في ان من قتل اقارب قوم ولداتهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه ويودون
قتله ولا يالون جهدا في منعه مما يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة الماردة مع اعتيادهم في الكفر والجاهلية مع ان
مع عصمته وطهارته تقصد تشفيه ... وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني
وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما اكتموا وخالفوا اتباعا للسادات واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلم يدروا اقدام
متقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ذلك لعله كان منسوخا وانما كان دليلا على التفضيل على ما
كانوا يقولون بروايتهم قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي عم في بيته مشتغلا بتجهيز النبي صلعم واما الاقلون عددا الاعظمون
قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واصحابه ولم يبايعوه اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر قال دخلنا على رسول الله صلعم فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان
امر كنا معه وان كانت نائبة كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة

وان النبي يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقبل الامر بعدي علم عدم النص فكيف يحتج الاشد لال به انتهى **واقول** قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المرام كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد مدلول اللفظ كذلك يكون بالقرائن الواضحة التي لا تحتمل الا المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان امركما معه وان كانت ناشئة كادونه مع قوله هذا على الحق معكم اه نص على ارادة الخلافة فان قوله افلا هكم بمنزلة الدليل على اهلية التقدم على سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا الخ الامر يحكم بما تعجب من الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان ينصفا لناصب التشيع ويقول الامارة لبست نصا بخلافه الخلافة لاستعمالها في الامارات الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند المجادل ولو تليت عليه التورية والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** من كتاب ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يوصي هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث ولعله يريد في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هنا ان الاصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناها العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شان وصيه الخلافة والاولوية بالتصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على ذي العلم والتصرف **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة بعث اليه عليا فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرء اول سورة البراءة على المشركين في الموسم وكان بين النبي وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامره ايضا ان يكون ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بعد ان رسول الله في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا ليقرأ سورة البراءة وينبذ عهود المشركين وابو بكر على امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى ابي بكر قال الامير انا او امير قال بل مبلغ لنبذ العهود فمضيا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه المتعارف اخلفوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لا يخفى ذلك على النبي او لا وتزيد عليه ههنا ونقول لو كان ذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف عما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا كون عقد العهد مما يتوقف على النبا بوجب عقبا الطرفين به واعتمادهم عليه ظاهر واما نبذ العهد فمما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل منها امارة صدق ذلك على من بين اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي مع خليفة خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين بتباشرخوته عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباس واخاه عقيلا او جعفرا مع كونه اكبر منه سنا وغيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان عليا استعذر بانه ليس بالخطيب ولا حديث السن فقال النبي لا بد ان تذهب بها او ان اذهب قال اما اذا كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من تقدمه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في تقدمه وهو ببعثه على فرعون وقومه القبط لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر انه قام علي امام التشريق بمكة فقال نعم الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريانا فقام خداش وسعيد اخو عمرو بن عبد ود فقالا ومالنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تدبر فعله علي في تبليغ الانبياء اولي العزم كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة الا يبتما صحبي البيت بلا خسبط في حرب من الحروب وهذا الاتفاق كان ادنى من في الحجة سنة تسع من الهجرة واداها علي الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود فكان الله امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذ حكم

91

بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان نبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من تلك حاله يحصل له شيء من ذلك وبالجملة ان بين العزل والولاية فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي بحسن اختياره فعزله من الله سبحانه بحسن اختياره لا يرفع الا على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية ايات يسيرة فكيف يصلح للامامة لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان افعال الصادر عن الله تعالى ورسوله تنبيها على البعث فما الوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل والتنويه بالاسم والتغلية للذكر ورفع الخاص من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل وينوب هذا ان رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسئلاه فجاء الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسئلاه القضاء فذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له كيت وكيت قال ما ارى فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كانت البقرة دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روي هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي باليمن وظاهر هذا الحال انه قضيها الرسول ان يبين بها فضل علي وان هذين الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من شتات العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها دون من يذكر ابن عمه وانه يقضي بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره ومعلوم ان القضاء بين الناس من شان الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته ليقتدوا به بعده او من يوث الحكومة في زمن النبي لينبه الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الارث في جوابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة في حق علي ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف ولم يجب التقليد تبعا ولو كان نفع البراءة وانقياد الخصمين الى علي اولا لما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يحوم حول الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون مؤديا بالبراءة اوقاضيا بين الخصمين قائما في ذلك مقام رسول الله ولنعم ما قال الحبر ابن عباس رضي في قوله شعر بوائه اسرع في القول وانبسطي فقد اثبتت من توليه واما ما ادعاه كلام الناصب ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي مشتغلا بامارة الحج فهو من زياد بعض متاخري اصحابه كرزين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول عن انس صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من ان زيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لقول جبرئيل بعزل ابي بكر ونصب علي لاداء البراءة زاعما ان ذلك منه كان على وجه البداء والجهل والتنبيه للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا يتكفي في دفعه ما رواه المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة في صحيح ابو داود وهو السنن صحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختصاص امير المؤمنين علي بها تصدق بدينار قبل الكلام ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول الاية ويخفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين علي ولا يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص لمدعى **واقول** قد سبق منا بيان دلالة الرواية على المدعى فتذكر وتامل حتى ياتيك اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** اية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا اي فضل اعظم من هذا والنبي يستشفع بعلي ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستشفع بعلي فهذا يدل على احتياج النبي الى دعا اهل بيته وتامينهم لكن عادة المباهلة كما ذكر الله تعالى في القران ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب اعين المباهلين ويشمل البهلة ابا وقومه ويبلغهم بذاك اثر الداعي

عنهم لانه استعانهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا يفهم من كلام مؤسس معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امة رسول الله من كان اقرب الى الله منه صلى الله عليه وآله واقول فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بالاربعة مع ان تسمية البهلة بالمباهلة انما لا يظهر منه خليفة في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصه بنفس المباهلة وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي ان يجامعه لقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان ما ذكره الناصب المذكور انما هو نتيجة كل الحشر
ولما ما ذكر من ان هذا يفهم من كلام المص ومعتقده المشوم فانما يفهم ذلك مثل طبعه السقيم المشوم اذ ليس مراد المص مما ذكره جعلهم واسطة في الفداء
بان يكونوا رسلا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسطاء وشفعاء بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على خصمهم
ولو سلم فسوء ذلك الاعتقاد فمعارض بما شهر به الناصب في فضل تبراء الصحابة عثمن حيث روى عن عثمن انه قال مخاطبا لاهل المسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان الخ فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمن في دفع الخوف والبلية وبما
ذكره ابن حجر في الصواعق في فضيلة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسنا يا اخي من دعائك وابن ماجة عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسنا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواها ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
اخلفني في قومي واما ما يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما سيأتي من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ليوشع حتى توصلها الى شبير وشبير عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما قيل من ان العزل حط في الرجال وايضا النبي جعل جميع المنازل
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول عن السلف خلافه قلنا الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد نقله كثير من العلماء الاثبات كيف يمكن انكار
ذلك لنفسنا اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع مم وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظ لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهاءهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخرج عن الخطاء
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما بعدها وهو كاف في ثبوت المدعى كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل
لا لغة ولا عادة ولا عرفا وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينقض حضوره الخلافة له
وانما ينتفي في بعض الاحوال العرفية بعود المستخلف لشرط ان يستخلف في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق رواة
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق النصرة بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على سائر الامة لانه لا قائل من الامة بالفصل او يجب له في هذه الحال بل كان من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع

مانعا

مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله ويثبت له الاستحقاق منه في ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن ابي الحديد وقد سمع من هذا ابا بكر وعمر على علي
من شرف الاقوام يوما برايه فان عليا شرفته المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب مقامه في حضرة سنا بعده فاستبان الاثر وما زال ذات الاله يصاب فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم
الحديث على ان له جميع منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن جعله اماما بعد عثمن
فقد قال بموجب الخبر قلنا هب انه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن ما المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا المال
يكن بعد ربي الا انهم انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة سياق الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل
هرون انه هو الذي يتولى التدبير والتصرف ونفاذ الحكم على مفترض الطاعة بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يتقدم منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم لزوم
دخول عامة امة النبي في حال حيوته وبعد مماته تحت تصرف امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا فيثبت
امامة امير المؤمنين وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وفي صحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الجمع بين الصحاح
الستة انه عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يدوكون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين
فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد ثم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل يروونه كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشرها في امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هذا النص
كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا وتمويها ناشيا عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله صلى الله عليه وآله دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول تلك المهم على وفق راي السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله من علي ولولا اختصاص علي بغاية هذه المرتبة
لاقتضى الكلام خروج الجماعة بأسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال او كان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منقبة عن ابي بكر وعمر لفرهما وعدم كرهما وفي دلالة امير المؤمنين بخيبر مما فرط من غيره دليل على توحده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهي الغاية
القصوى والدرجة العظمى وذلك الله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المص روى هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهمون انها مما يصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين
من اهل السنة انهم اذا تبعهم الشيعة بالزامهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما اومأنا اليه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** روى الجمهور انه لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا النقل في الخبر فهذا النص من مناقبه
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الرأي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** ان جعل النبي عليا كل الايمان اثباتا
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان ثبات ايمان الكل ببركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او الافضلية
بل ان ثبت الافضلية يثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله ضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس في ذلك فقام رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا
في بيت رسول الله لكانت ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في الصحيحين
ان رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

ان اريد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المختصة بالنبي ص وازواجه فهذا كذب وان اريد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب لما فيه دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده مع عبيده ومواليهم
كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص بابه بفتحه العلم لم يكن لاجل ذلك انما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز اشتراطه في المسجد ولو جنبا كما ورد
في الحديث الاخر المشهور المذكور في الصحيح الترمذي وغيره وفي قوله ص في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره
الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا لما في الدلالة على الفضل لفتح الباب هذا ما ظاهر من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار يؤدي الضوء
وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس متفقا عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان الصحابة
الناصبة وضعوا هذا في مقابلة الخطا لسا ابي بكر وتريجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي ع افضل الصحابة على الاطلاق فلو انهم
في فضايل الصحابة الثلثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث اخر الا
خوخة علي ع انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما مسلما لباب مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينفع بجلية الحال وسريرة المقال ان النبي ص بني امر قضايا
في الاموال الدينوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطا الراية ودفع الايات من برائة لابي
بكر لانه ص لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الايات والراية من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله المفسرون في تفاصيل ذكره
وكان فعله ص على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ع ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا
كذلك لكان الخصاصة بذلك دون غيره عبثا ويتعالى فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فقد تبين صلاح الباطن والظاهر لعلي ع بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله ولخصائص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر
على زيادة درجات علي ع في الشرف والفضائل والكرامة حتى لم يبق بعدهما زيادة المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاستطراق وهو جنب لدليل لا مع على
طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة ع فاذن قد تفرد علي ع بذلك فهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واذ
الحميري والاقتدا ابا او كد وافرض ولنعم ما قال السيد شعر وخص رجالا من قريش بان بني لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
باب ذي التقوى علي فسددا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ره تعالى شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجته والله
من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر تشرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال
يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا
ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق ان النبي ص اخا بين الناس وترك عليا حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله اخيت بين اصحابك وتركتني فقال
انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك
الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي ص قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى وقال الناصب خفضه الله قول حديث المواخاة مشهور معروف
عليه ولا شك ان عليا اخو رسول الله ومحبه وحبيبه ونجي رسول الله شد بذلك الحبل وهذا كله يا اخي من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل
على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا يحصى والكلام ليس في عدد الفضائل وثبات
بل وجود النص انتهى واقول انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي ع من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لانه
ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على امامة علي ع وفضائله كما توهم الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص
الكلام ليس في عدد الفضائل واثباتها اه فيجاب بما مر مرارا من ان الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة اخي رسول الله بين
الاشكال والنظائر بوحي من الله تعالى يكون كل اخ يعرف بنظيره وينتسب الى قرينه وليسلك به ويقضي عليه بشرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب
والمميز لهم كان جبرئيل ع مع ان مماثلة النبي ص لا يقع الا على الصحة والسداد لانه ع لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكونه يمنع الاشتباه
في موضعها اللايق المتصلة به من الله تعالى فقوله ص لعلي ع انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين ثابت
في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل ع وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا الا ترى
قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين ع حصلت له من رسول الله الاخوة فيهما وفي مراتب
كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القران المجيد وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى تقريره ومنها

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطا براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله كما مر تقريره ومنها انه
نظيره في النور قبل خلق ادم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس بحيث منهما الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه يستحقها على طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين اخوين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابرهيم لابيه ازر قال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ بقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها ونعلل استقصاؤها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله وبين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فمما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع بنيه الخلة على وجه الا على فرض والتقدير وهو
ما رووا عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع وابن المتخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به لو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما روي مما يناقضه معه هذا وقد اغمض الناصب
عن التعرض لما ذكره المصنف من حديث الجمع بين الصحاح ولعله استحيى نعم ونعم ما قيل شعر اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع محوا ونرقيا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا اثرنا على اصحابنا الاولين يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ان هذه المواساة فقال النبي
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتصال النبي ص بعلي في النسب والاخوة والاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافة لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغير علي كما انه قال الاشعريون اذا
تحظوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى واقول الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس متفقا عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو تغمضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة
الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك الفضيلة الاشعريين الى
الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدثت بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله قال هم مني والي فليس
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله يقول هم مني وانا منهم قال فلست اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا ايضا فنقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواساة اعيالهم واخوانهم فقط كما صرح به العسقلاني في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيه ايضا والناصب حيث قصد مقدمة الحديث وقصد التفريع عن النهاية الذي
مع انه يكاد يقدم ما هو مؤخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسر بما يدل على ذلك جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه بتضمين شكاية بريدة عن علي ع عند القوم معه من اليمن وهو قوله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم
وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله مخلوق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والاقتداء به اوجب
افرض وفي كونه ع مماثلا ومجانسا له ما دل دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلايق كما لا يخفى فلحصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفا ولا ادعوا ذلك الا لكان اقل ما يجب على الامة ان لا يخلو بعضهم في الشورى فافهم ويدل على الفضيلة
التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انهم لم يطلق ذلك مرة على احد من عم عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة براءة
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منهما ما ارادوا في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لظهور ان ابا بكر رجل من النبي

بالمعنى المحصل للاشعريين والا لزم الازدراء بجلالة قدر ابي بكر عند القائلين بخلافته وافضليته عن سائر الصحابة نعم ان ها هنا خصوصية زائدة على ما في
خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله لو قد نعيت حيث جاء في السابق ولابعثن رجلا مني او كنفسي فليعوين امتاكم وليسبين
ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب له صدري رجاء ان يقول هو هذا فالتفت الى علي فاخذ بيده
ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا المراد من كلمة من قبيل ما ذكرنا لما تمنى عمر على ذلك الوجه فتوجه **قال المصنف** رضي الله عنه **الخامس**
عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس
باهل وقد صدق النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية فيه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة معتدلين
بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شأنه ومن المفرطة
في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة بحمد الله فيحبونه حبا شديدا وينزلونه في منزلته التي هو اهل لها من كونه وصيا وخليفة

واما عدم احب من النبي فقد علم من خارج وهو اتفاق الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما الملائكة فليس شي يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم واجاب صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كونه احب الى الله تعالى في كل شي لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شي او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله احب لفظ او مطلق عام فخصصه او قيده بوقت دون وقت وبعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص ويقيد بالدليل وبدونه للخلط الفساد وايضا على هذا النقدير لا فائدة في قوله اللهم ائتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من جهة وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في اشد ادلتهم على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فيقول الاتقى والافضل والازهد ولنعم ما قال ابن زيلة شعر وفي الطاير المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب بن عباد شعر علي له الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي شهد **قال المصنف** رفع الله درجته **الباب العاشر** في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضاره اجوبة الوقايع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك في بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي بعضها مسندا الى علي ع يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب هذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين ع لان النبي ص كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي ع خاصة لانه جعله كباب المدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه ثم كذب ع من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وتشبيه الاتيان بما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه ع امر بالامتثال به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطاء وبدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناه ع عنهم وبدل ايضا على ولاية غيره واما متنه فلانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته ع الا من قبله وعدوانه العلم والحكمة الاعنه لقوله فأتوا البيوت من ابوابها حيث كان ع هو الباب لله در القايل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها وبدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله ص من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير الباب المامور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليات الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس ههنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احد دون الاخر وفقد ذلك دليل على الايجاب وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه ههنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيانا عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة عن ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال لو سلم صحته وحسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب انما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابا بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها فروت ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراف والترك والحبش لا مكن ذلك ولعمري ان جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التحملات الظاهرة يوجب ياد تقضا حهم وظهور حمقهم وتهم محل الدينة ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي ص قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء وايذاءه محاربة مع الله فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي ع موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي ص والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وبغضه وايذاء الله تعالى ورسوله ص بل من تقدم غيره فقد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه ومن قدم عليه غيره بعد الرسول ص لم يكن ممتثلا لاوامره ونواهيه

فيخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والموذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق اسلامه فوجب تقديمه بعد النبي ص عقلا وشرعا وقد بينا على المقدمات الماخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال رسول الله اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله ونسبة الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في الاحتراز الا ينسب الكذب ونسبة الكذب الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى **واقول** ذكر صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمن بن جعفر الهاشمي انه ولدت سنة احدى واربعين من مولد النبي ص وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابيطالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعايشة باربعة اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجه اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدايني انها ماتت حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفيات اهل البيت ان فاطمة ع ولدت بعد ما اظهر نبوته بخمس سنين وقريش تبني البيت وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن المدايني ورواية عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بتمام خمس عشرة سنة وهي ع عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امر اضافي فلعل النبي ص اراد بما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي ص كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون عنده ضعيفا فنقول لا عينا فانهم واي داع للمص الى الكذب على النبي ص مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه يدل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة منعهما عنها ولخاصها لعلي ع على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بحبط المص بغير ضبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة ونحوها وقال ابن عباس فاتى المسجد فدخل رسول الله فوجده قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس يا ابا تراب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من ملاطفات النبي ص لامير المؤمنين ولطفها المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **واقول** عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد لولا ان هذا من الفضائل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته عنها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني في نظم

چند انكه بو تراب بو تراب البتن نافها نايت زين ركو براى مشك ازدن كشت آهو ببنى ميشون جمشيد زير بالوانست تبنا ترى زير اوانست عطار ليكه ريحاند مشك سرشك كوهر دانند دهر بپيش چشم تو آخر بخره كوهر كا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والعشرون** روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله ص حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية علي بن ابيطالب ع وانه رد الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي ص نائما على حجره ودعا له فردها ليصلي علي ع العصر فردت له وانما انزل الله سطلا عليه منديل وعنه ماء فتوضا للصلوة ولحق يصلي النبي ص وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بهما يوم بدر ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيف المنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المسمى بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان يقاتل المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي مناد الملائكة او ان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان مثل اصحاب محمد ولحب فلا يبعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر نادي بذكر منقبة ذي الفقار وهو بيد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات للجمهور ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **واقول** اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة التي سيرويها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه عند ذكر مناشدة علي ع بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن بكر وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر روايات المناداة في يوم احد ان هذه المناداة ما نقلها الرواة ونداولها الاخبار ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير ولهذا ايضا لم ينكر الناصب على انكاره وايضا ما انشد حسان في ذلك اليوم مثنيا على علي ع وموقع هذه المناداة حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا والنقع ليس بمنجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الزبيلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء المرتضى الزهراء برمنزل لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح والمشرفية تلخذ الادبا اذ جاء جبريل فنادى معلنا في المسلمين باسمع الابرار لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا الاعلى ان عد فخارا ولما رواية المناداة بذلك يوم بدر فلم يصح بذلك فهي من طريقة الشيعة ولهذا ذكرها المص اخرا على سبيل النادر دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج بذلك وقوعه بعد قتله يوم بدر في يد النبي

على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شان علي من انه ابان ذكر جواز تسمية من السيوف التي بها فقا وكفيا الظهر يدعي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا منحصرا في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لغاية شهرته قائلا هو ذلك السيف لا ثانيه قتل صاحبه يوم بدر بسبب الصحيح المتفق عليه من ان
وقاتل ابنه عاص بن المنبه في ذلك اليوم هو علي كما ذكر في كشف الغمة حيث قال الفضل وقد ثبت برواة العامة والخاصة معا اسما الذين تولى علي قتلهم
من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك كان ممن سموه اولئك عتبة وشيبة العدل الى سته وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج العاص بن منبه بن الحجاج فانه مقتل
متهلا في اول الحرب قبل الجماعة فلما قتل وقع سيفه في يد علي واشتغل معه بقتل باقي الكفار وبقي نودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنفع ليس يخلى ولا يخفى ان كون علي قاتل ابن الحجاج دليل واستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح الالهي
العلي الاعلا اجل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد عند الله واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يدعيه المصنف على ما مر لا الذي
قتل الفجار والمنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ولا تعدي في ظهور ذلك بسيد الكفا كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشار ان يوم قتل بنسابور سمعوا مناديا من السما ينادي ايها الكفا واقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان نادا الفقار وقد ذكر من السما وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحيث لو بسط الشعشعا فايض من المصلي لا على بنارك المصطفى فليس سوا بعد ذا بعظم
ولا اللات سجود الهادي معظم وقال المولوي الاولوي الرومي ايضا في بعض مدايحه نظم خضرت شاهي كه بيلت ذو الفقار دان كران ان تيغ كرفت
تيغ على كوره وسندان ندبد في علي از دست اهنكر كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في خلوتهم ومجالسهم عند وصف درع
عمر انه كان من جلد الماتق صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابرهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوقوف من الشنيع لاجل ان يتخذ منه درع عمر فان كان هذا جايزا فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى وا قل ما في الباب ترك ذكر ذلك ان لم يكن انكاره هذا
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصوره الجاهل بالاحاديث لنقوله هو الذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره لم يعقل معنى الناصض مدة تحصيله بسيره والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الستة
عن ابن موسى قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام لعمار سيكون في امتي بعدي هناة واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرا بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يزيك
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى اخطب خوارزم من
من الجمهور من عدة طرق عن عايشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق ابدا وهذا لا نزاع فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفا لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفا وانها
كانت حقا ومعاوية ومن خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا خفا في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ووجوب الاقتداء به لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع التخلف
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت ما منعه وبطل ما اتى من خالفه فاما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفا الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا يسلم الاولان ولا ينفعه كونه معهم في سكون المدينة وعدم المنابعة الا الاجابة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفا وفي الشناعة بمرتبة لا ينبغي على الاذى
كما سبق ويجيء ان شاء الله تعالى واما النصيحة فسلمه لكن لا من الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتعظيم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي اخذ بيد الحسن والحسين وقال من احبني واحب هذين وأباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال رسول الله ان
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم موضعين عن زيد بن
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب منه

كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو الثقة المامون عند الجمهور قال رسول الله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امنا ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي الخبر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التو صية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين لا قبل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرنا للقرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طريق السنة والنبا بعترتهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وفضلهم لا منازع فيه انتهى واقول
وجه الاستدلال ان الاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ عنهم وجعل
التمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال العلم بتم دليل من ان اوحدت متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث في شان الخلفا الثلثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفنا وتنازعا بعد النص على شان ابي بكر وعمر الى اثبات خلافته بالجماع بعض الامة له كما تر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة على نعيته من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من يتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هداياتهم والاخذ بالذي بالفهاديهم يكون اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ان تمسكتم
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يفعل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان يأخذ بذيل المكابرة وشوائب العصبية كما هو عادته الفاجرة قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتته فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كسا خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكسا فكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السما وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت فقلت وانا معكم يا رسول الله فقال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامة اختلفت فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح في النقل عن الصحاح فكانت نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى واقول قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك خلف باطل وقوله ان صح في النقل الخ على طريقة الفرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
في بعض المواضع الذي حكم على بعضها انكره المصنف من احاديث المسند بانه ليس منه ان المسند كان موجودا عنده خاليا عنه هذا وكذا الصحيحين وجعل هذا الحديث
منهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منهما ولهذا يعلم ان كلامه في الجرح والاحتمال الصادر منه فيما سيأتي في هذا المقام انما كان من رجما بالغيب
من غير ان يحقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المصنف وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستدعيتان
للنص بالامامة ولو نزلنا لنا ان يدل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لما مر من ان حصر جهات الفضيلة في
دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السما فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهو موسى في قوله واشركه في امري الاشتراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان ذكر
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا تقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك اذ غاية المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت شريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة ووزير كليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان تمام هرون في امر الخلافة باستقلال النبوة فلما ذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون ووقع
الكلام وينتج المراد ان الموالمستفاد من الحديث المستثنى منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

قى الوى [illegible]

الاقوا [illegible] جنبا [illegible] و[illegible] وپر [illegible] رسيدن [illegible]

الا انه في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كانت مقرونة بالنبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واضحا في غير هذا المقام والخلافة
ابقى كما يدل عليه القران العزيز ولما انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح منا ان اراد
ان التصرف بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء
النبوة كما في امير المؤمنين بل لنبقى من الحديث ان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حياة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب المنزلة
هرون من موسى يقتضي هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال الامر في الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر
خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي
يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء فقد دلت هذه الاخبار على امامة اثني عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان تحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثني عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احدا من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد زعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله وكان اثنا عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثني
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنا عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثني عشر فان اريد بالخلافة وراثة
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة
العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثني عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى وان قالوا
الحكم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث
ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات
الاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين
المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت شيء مما اورده مدعاه في نقله والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا متقابلين
في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي كما توهم الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديثين كليهما فان الحديث الذي روي عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من سلفه فمما لا يرضى به المؤمن العاقل الذي عرف شيئا من قبائح
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي الطاغي وجروه يزيد الخمير الغاوي القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون
الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم ويستغرب الناصب فيما نحن سيما من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في زمانهم لا يخلون عن المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب واضرابه من الاعراب بما ذكروا ايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الذين خصوا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغي والجمل
بعداوة اهل البيت وقد نقل صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها للخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطايف وقال علي بن ابي طالب ع ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشا عبد الله انتهى
ومع ظهور بغيه وفسقه بالجملة الذي امر عن الله الصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثني عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وغلبتهم انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمان تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ع في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا وقال صاحب كشف الغمة ولا يقدح في
موالاتنا كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تعالى له واستبد غيرهم به فانه ما قدح في نبوة الانبياء ع تكذيب من كذب بهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد
بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالطغيان فهو ابن بنت نبيهم
كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق ولكن الخلق في قتلهم اختاروا الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر بما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسب باهل الاستبصار فان المنازع في
ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المصنف واراد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هو اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع صفات لا يتحقق مجموعها في غير علي ع ودلت
الايات والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشا من عدم فهمه
لمقاصد المصنف او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اضرابه من الهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث**
الخامس في ذكر بعض الفضايل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لما احصوا فضايل علي بن ابي طالب ع فمن يقوى على حصر
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضايله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضايله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضايله لم تزل الملائكة
تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضايله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضايله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه
وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضايل امير المؤمنين ع [illegible] مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله لما ان خلق الله تعالى ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يشك مؤمن في فضايل علي بن ابي طالب ع
ولا في فضايل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي قد خص كل واحد منهم بالفضايل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان هذا الرجل
يذكر فضايل امير المؤمنين ع من كتب صحاحنا كذلك للكل على حسب مراتبهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترطون في ذكر
الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد بهم الناس ويكونوا اصحاب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها
من رديها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والانتقاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ معلومة موسومة بوسم النكر والشذوذ لا تهام غيرها لو من مثل هذه الاحاديث الاخبار التي يرويها صاحب خطب خوارزم ترى
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي في فضايل علي ع بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولتصنيف المصنفا المذكور في معرفة الاخبار ان من شان الرسول صلعم ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي صلعم ومحال ان يحكم المحدثان
النبي صلعم تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي لله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا يحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا احد من المؤمنين
محمد صلعم لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا او ان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من تورع عن تدرج العوام
في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل كلام على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع بينهم بين الفريقين غير هم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكرنا من نقايصهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة المتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث التي يجمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعدهما بمائة سنة مثلا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما صح من الصحاح لا اخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلما وغيره جمعا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز للمسلم الذي آمن بما اتى به الرسول صلعم من السنة خصوصا العلماء المجتهدين ان يتركوا تتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي صلعم بل الصحابة لان يقتصروا في تحقيق العقايد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين بان يحكموا بعد اعتبار غيرها مما ذكر في جامع اخر من كتب اهل السنة ويعدلوا عن ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
ونسب في بحث الفتيا من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على اعتبار من فضلهم الناصب على اصحابه وبعد تميز حال
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري قال لنا الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده ثم فراد
منه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر وتفصيله حيثما اقتضانا ارادتهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما لكن لم يكونا اخصهم فان الحافظ كما نبه عليه صاحب الحفظ الكثير لا يلزم اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حاله مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجمعها الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئا
لا يفترقان الحمارية والبخارية ولكن يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب فرح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العتيق اتى بخارا لصار بها بطبعهما حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوا اهل الشرق دارا ومن انا الله تعالى مسخ من مسخ من

الامم بصورة القردة والخنازير ومنهم من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهندان صاحب تفسير المدارك وكشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان ينقب
لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
في فقه الحنفية حيث قال ولو اذا شرب صبيا من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا يكون الا تبعة
والبهيمة لا تبعية وان يكون اما للادمي وولدا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول بثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في
بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيا بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم ينسب كذلك لشهوده بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود بدري اوقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عادل بل يعد جميع رواياته من الصحيح فهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر بما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقاري انما كان بضد ابلاء استحقاق وتربيا بشوم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حاله اولا
من تحقق حال طائفته فانهم من قشور العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب عم وانضموا الى معوية وكانوا
ناصبية مبغضين لعلي عم وشيعته لا يطيقون لذكره عم فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدؤلي رح حين ما ابتلى بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هم اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل سويا احبهم لحب الله حتى اجيء اذا بعثت على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطيا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اي ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل
امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان مع ذلك وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمرو انس وامثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة في مذهب الشافعي
ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني
اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي صلعم من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين عم ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا
وقال هات يدك لابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال له بالامس تقاعد عن بيعة علي بن ابي طالب عم وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة لعبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلوم بيعة يزيد مع معوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب وعلي عم اولي من
بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعه ان هذا من الطرايف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب عم في كل شيء كان قد
من النبي صلعم في فضايل علي عم فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن
الخطاب بل قيل الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي صلعم انه امام
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بين يدي عثمن على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثلك يتكلم
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا عم واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم
وراوي شطر من احاديثهم وكان من تحمله في البغي انه قال امرني رسول الله صلعم ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا التقية الذي يرويه البخاري ومسلم
وابو داود وعنه وعن ابيه في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود وعن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان النبي صلعم

من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر قال فقلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت ان ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله رواه
اخرجه مسلم وزاد انه يأكل اموالنا بيننا بالباطل ويقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وذكر مثله صاحب جامع الاصول في باب لفظ عن عبد الله نفسه ايضا فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت نشدتك الله انت سمعت هذا من رسول الله فهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معاوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان حرب علي طاعة حتى اطاع اباه واما معاوية في ذلك معصية
فيجب عليه فيها عصيان ابيه واما مثل سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد بن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معاوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الآية نزلت في علي ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المقصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت والتقلل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط آخر وهو ان يعتبر في مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث الذي كثرت في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره ولعل
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها الممو عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي
بل لو لم يمنعه التقوى لاغنى فضائله المتواترة كما لا يخفى على غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في
علي وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مفهوم هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوني شعر ولو ان
الآجام كل باسرها تقطع اقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت اياديهم وجا مدادهم ولم يثبتوا عشر العشير من فضل حيدر وعوتب المفتي في ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام بنفسه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا وثبت الارض اقلاما لباري فابحر المداد يفضن مدا وامدت الخلق تكتب باقتداري لما كتبوا الفضائل في علي
بجد بعلوه ولا اقتصار ومنشأ انكار الناصب لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وقصره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من لم ير كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استبعد
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلين في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد علي الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في خاطره ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤها عند استاذه فتح كتابه قاصدا الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارئ المطول وتقرير الشيخ النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرأ منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال وشق عليه ما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليصحح قليلا وليتكبر واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة الواضحة فيه مقاص بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتاني جبرئيل
آنفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر منذ ما لبث نوح في قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسنات ابي بكر انتهى فيا للمعاصة ابن اذا كان تعداد فضائل عمر بالمثابة التي وصفها سلفا ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فانظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من لذوات الداخلة تحت بيعته كعائشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما ستذكره المص في مطاعنه كان عدد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج مترقيا الى ما لا ينفد عدد
ولحساب الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق منه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس نفي الترتب والتبديل لكلماته وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وابتهل
صح انه قال عند دفع بغاة صفين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك الى الآن فاذا كان هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات واما سادسا فلان ما
اخرجه في نفي وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي وحكمه بكونه من مولدات المحدثين انما هو شيء تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين واضطرار الى النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقي له الا النصب والعناد وترشح البغض والكفر
والالداد على انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي غير ما وقع في شان امير المؤمنين لما صح ان يجعل امارة على
عدم تكلمه به اصلا كما زعم الناصب لان وجه الاختصاص على ذلك فانه لما لم يكن لغير علي من اصحاب النبي فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع
لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضائل علي وكانه اشار الى سر ذلك ابن ابي الحديد صنيع الدين عبد العزيز بن السرايا الحلي في مدحه فقال
شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك
فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والاخ المجتبى والصهر لو راى مثلك النبي لآخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم
باهل النبي ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصي صفاته
النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمي موضوعات تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث
قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرن الاول الاولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح
اصول البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر وفلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او ليس لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المشكوة شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او منكر او غير مقبول
الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون
الدخيل بركتب الاحاديث الاعند انكار لهذا الناصب الذي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته
واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعد عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب
الكلام ورد لانها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاع العبد بما عبد احكم بطاعته لو كان مستحقا للنار بسبب اختلال
هذا الحكم الواحد ويؤيد هذه الارادة ما ذكرنا مما روي عن ابن عباس في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة
علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يأت بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين بمجردهما
غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة
الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت
على جبين اولاد الزنا من لم يوال في البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال غيره في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا
وود كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الا في مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل
وطار في الجو لا ياوي الى احد وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله بحبه
لا زمه عند من يعقل فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته المشهورة تقدكم بالرابعة

يا نجم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا بحبكم اعمال العبد ولا يرضوله ذنبا بل اخفف عنا الذنوب بكم بل اثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم يرمن نهج اللظى وعذاب القبر يسكنا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ص ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها ولصاحب
كتاب بشارة المصطفى من الجهو انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصح عند علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي ص بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا رد عليه الا في قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفا فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم الصحيح سفهم
بعدما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشارة المصطفى وهو من اعيان ... فعيب رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع على ما نقل عنا
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ع عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تع وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والنجا
عن البقرة في الطريق ونحوه على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل الابتنا
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد **شعر** هو القبلة الوسطى ترى لو فدحولها
لها حرم الله المهيمن والحل وانبه الكبرى وحجته التي اجتمع على من كان منا العقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رح
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود امد على بن ابيطالب واما ما ذكره من التردد في قوله خليفتي من ترد
بان ارادة خلافته بعد النبي بلا فاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا لدليل ووجوده كالعنقا على ما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فمنطوية مطالب الاول الايمان وبواسطة
سبقه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان صوله وفرعه لم يشرك بالله طرفة عين ولم يعبد الصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي ص وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي ص قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلما على ان اول الناس اسلاما خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النسا خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في المختصر كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضايل التي عدها المص في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفا الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق سلام علي ع خلف نشأ من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من سلاف الطرفين ولخلافهم والمحاكمة بحكم خاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شانه
ويدفع كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند شرح قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال لان
عليا ع لما روي عن النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب انبا
الاربعين ان سبق سلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي ص في داره مختصا به فلا يتاخر عن هذه المهمة العظيمة على الاقارب المختفية
بمولده لا لقائم وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابي عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البيلي رح في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع **شعر** ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسنامه عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضا يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله ص قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين ع فلا شك انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه في الفتيا وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكره ما ذكره من مناقب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كون علي ع من علماء الدين ولا نزاع فيه مردود بانه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على ان عليا ع
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الكامل الشيخ عامر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله **شعر** فتلك سلطان
ولخاره القوى لاعضا والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فافهم ذا الجنس كياسة وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي لغرابة عين الحديث لانه بعد ما وافقه في ذلك الحديث معنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلايل الصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي ص من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه
الحافظ لعلوم النبي ص وحكمته وثبت امر الله تع ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وعن ابي الحمراء قال قال رسول الله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب ورواه البيهقي باسناده الى رسول الله ص من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لم نجد في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبيا وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق في الانبيا والجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم
الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضايل انتهى **واقول** ان المص ما خان في نقله بل
الناصب خان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المص وفيه عن ابي الحمرا راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور ههنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سوى ... وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة
المص خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الموضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا في تبديل لهيبته بالاد
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبيا وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبيا ع عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في اية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي ص نبي مرسل خاتم الانبيا افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي ص في قوله تع وانفسنا وانفسكم هو علي ع وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة ويمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعثا نبيا على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثناه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تتبعت منه البعث المذكور فلا نمنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لا ثمينا غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه
بدل على ذلك قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فانقسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابلة
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابلة نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده ع افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا بد ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال
في انبيا بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول لا بل الاظهر بحسب العقل كان في ذلك كما قال لوابه في توجيه تشبيه صلوة النبي ص واله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابرهيم واله ع ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلايل على
تفضيل امير المؤمنين ع على من عدا نبينا من الانبيا كثيرة اولها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والايحاد والمماثلة والمشاكلة

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على نبي من الانبيا ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل بل وعاصره في الذكر والي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبيا المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك عن الائمة من ذريته ع ونفصل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تع للانبيا السابقة وغيرهم من الاوليا كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية نبينا ص العظمى مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاوليا من امتنا المقتبسين عن النبي ص بجهتي روحانيته وجسمانيته افضل من الانبيا واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية واحواله الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات معارجه نطوقه بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبيا لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ص كان اخذهم عنه بما هو باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا لا ما هو فيما تحته من العوالم مفصلا واما اولياء امته فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبيا في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاوليا نبينا ص يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تع بالعظم في قوله تع وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واتصلوا به في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب اللحمي والدموي فاشتركنا في المواد واتحدنا في الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من ساير الانبيا والاوليا كما تحققه من ذلك من غير فرق وفي الدعا الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر ال محمد وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد ص فانهم مقاماتهم الالهية وخصايصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة المرام فان عرفها احد تكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجب عليك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق

قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه ع في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فلان الفقهاء كلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الراي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع ونفقه عنه لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وبط **واما قوله** ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان صحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو تم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه بعض كما استفادوا من كلام باقي علما الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى **واقول** نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن محمد الصادق ع وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الراي وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن عباس وقرا على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت اليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد من مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتاب الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما انه من غير عباس

الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فيجاب بان مراد المص من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلمذ فيما اخذ عن استاده في علم وتوقف عليه اساس تحصيل معينه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الوضع والتشريع الذي احدثها ابو حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردود بين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق ع اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسايل اصول الفقه انشاء الله تع واما ما ذكره الناصب اخيرا ترديدا بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيد من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تضمن من ذلك ما لا ريادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما تورد في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما اسهبه المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احيا العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي ع وقد ناظر الملحد في مناقضات القران ولحل مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان استقصيناه اغترفنا من بحر زاخر وسبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقائل اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل غرض المص من اثبات تلمذ الجمهور له بواسطة ووسايط وان ما عداه تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تع واثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها عن غيره ع في كونه مرجع الاصول الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في الجملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتمي اليه كل فرقة ويتجاذبه كل طائفة فهو رئيس الفضايل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيه فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى ونكال هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بعلماء الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم في تضاعيف هذا الكتاب في غيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم وقد توكيهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى بالرضى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل لدى كل من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي غايب ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة تدر وقعت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الابا والكلالة من القران ويسئل عن ابن هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تع لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه من اعترف في سبعين موضعا ردة عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس في شعر هل مثل قولك اذ قلت مجاهرة لولا علي هلكنا في فتاوينا وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والمخمر في ايام خلافته صعصعة بن صوحان في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المشتكية عن زوجها مع لغادتها له بذلك ثلث مرات بعبارة واضحة في مقصودها الى ان كتب سور بذلك فغفل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليسر عليه سوء فهمه وجهله لا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الحروب لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بمهمات اخاجه كل الى كل عن احوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم ينبئ بما ينتظم به شمل المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية لفنون المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل مفضل اي ذو فضل وكمال في العلم وغيره ويجيء ايضا بمعان اخر قال الله تع وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زاده في الاجر وقال الله تع الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد به جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم في الزيادة ولفظة افضل اسم على وزن افعل يستعمل على قسمين احدهما التفضيل لشيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وفلك المزية اصلح نفس ما اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او بزيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماء والفهم

الثاني لتفضيل شئ لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما ثبت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وفضائل غير ذلك بين علي ع وبين ابي بكر لم يجز الا
ان يقع على افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ع ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما
ليس فيهما من الفضل والسداد الشاعر حيث يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى
قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله يريد المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند السنة من مذهب التفضيل
اليه لقوله والسماء الشرح صدري قط ان فضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل تستعمل على ثلثة اوجه تستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل ثم تستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل وتستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه زيد فضله على فضله وتستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وروى الجمهور عن النبي انه قال لابنته فاطمة زوجتك
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مسابا الانسا
والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة واذا دانت العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم
تسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم لفظ ...
يجب ان يكون الالف في صفا علي دالة على فضله على سائر الفرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه
منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك
في توغل امير المؤمنين ع في العلم والفضل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فاراد
ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقايد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فما يدعيه انتهى واقول
فيه اولا ان علم امير المؤمنين ع وفضله لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتائيد من الله تعالى ورسوله
فارتفع الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود وغير حاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال
المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى الضوابط التي تبرء عنه ع ماخوذا عنه كما ان هذا الناصب الغبي مثل هذا لا يمثل ان يقول الحدان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى فيقول تشفي ونومي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم
من عبادة العجل وحكمة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من
نبينا منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من ذلك انا نقول ان كل من امته ودخل
في ملته ومنتسب من شكا نبوته ان يكون قايلين بان عقائدهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود ان ما هو
الحق منها في نفس الامر يوافق لما عليه النبي واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حيث خبط وتحير وكود بنيه واعوجاج فهمه المارق عن نجا
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على بعض البيت البقري المستقر في اسفل دركات السقر شعر على نحت القوافي من معادنها فما
علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل ع يوم بدر بنادى لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابرهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه في نسبة ما ادعى في صدر الكتاب
ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يمشي كل خبط انتهى واقول اولا ان
من شنع المصنف في صدر الكتاب بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جهلة المتصوفة المقترنون بالفعل المقصود منه التكلف في الاسرار
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك الشارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

المنتهي نجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب لبو نوي والعفيف التلمساني فهؤلاء جهال خارجون عن طريقة الاسلام فضلا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة هنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي ع دون غيره من الاولياء
الا انها الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الاعرابي في نضائفهما وقد اشد المتالهين حيدر بن علي الحسيني الحيدر
الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع الى تلامذتهم ومريديهم هو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع وهو لبس من جبرئيل
باذن الله تعالى وامره وكان من خلفه لصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح
الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ص ومنهم الى علي ع ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي ع بالاصالة لقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك تنتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما الملبس لهما دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى
الخرقة كنسبة لباس التقوى المعبر عنه في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك الحال في الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع
لانه ايضا معنوية ولهذا اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها وكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي والامام فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيئا من الرسوم
والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصلاح فهو كالكلب الكليب على ولبابني عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب
انا بنيا لا وقد حرب وقد علموا انا كلب لا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بالحرب وانقصد الفرار واضطرب فباع بنعة ضميها
بالغرب واغرب لا نجا بالهرب وهنا لك نجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذا الوجه فيما نقل جزاء كلاب العاويات وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته وان جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شئ البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حين رده عن خطاء كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير
بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى واقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي ع في الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء
لذلك كما يفعلونه في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء ولحر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما واكثر احتياطا
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه ع انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شان غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التهتدوا اليها
والعلم بجوابها كما انبا اليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قصد عمر بذلك الكلام في مواطنها على وجه التواضع من غير اقرار على
له واقرار جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لا قراره الحق له والتنبيه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل
لم يكن من احد من اصحاب النبي يقول سلوني الا علي بن ابي طالب ع وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع علمني رسول الله الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر
من ان يحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي ع والارشاد الى تصغير الولد
حتى رجعا المدعيان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الرأسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى والحاكم
البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة عن علي ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفهما وحكم في الحد بما نافضيته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو
لا يرتاب فيه وهذا شانه وهو مشهور فيه واما قول سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج عبابه ويريد القاء الدر على الساحل
وهذا ليس من باب التواضع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وسنجيب عنه في محله ان شاء الله
اقول هيهنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي ع بحل المسائل الذي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل الذي لا
يحل لاحد عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على ما

سنة كوفي المطاعن ونحن نبين بعض منها تزد جوابه بمثله فنظر قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث في الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن منها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سالت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن اية ذلك ما انبأت به من لعنك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله
بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع ايضا واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل والنهب لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف قدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين ع اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخر من بني العباس يقدمهم ملك يأتي من حيث بدأ ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص في الرجز وفينا نبي يعلم ما في غد انكر
عليه وقال دع هذا وقل غيره هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله تعالى اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما تقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالعدول
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والهامه وبالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد
ان ينتقش بالامور الغيبية عن فيض جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تعالى وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصح على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا النعت
هل كان علي ع او من كان ابتر من اله السؤال والجم مخافة الجدال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه ع
كان اشجع الناس بعد النبي ص تعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين
امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او صعود رمح السماك في السماء مقدام اذ الابطال تحجم ليث اذ الملاحم تهجم وهذا امر سلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في تخصيص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لافضليته
عن غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال لهذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل جهاده في غزوات النبي ص ما يثبت
براءه بالمكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد الناس بعد النبي ص فانه طلق
الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم ولم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

ماعلمنا

[هامش: … شبه لصاحب … المعاندين بالزيادة … ١٢]

[هامش: الاخر]

[هامش: قصة هذه المكاتبة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي]

[هامش: … ان لما قد ذكروا في كتب … ودوام دولته … وعدم انقراضهم … ونزول عيسى من السماء … بني عباس اجمعين ١٢]

[هامش: وان كان لما اطلاعا على امر غيب لا يناهل الاطلاع كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تعالى عالم الغيب صح]

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ص ازهد من علي بن ابي طالب ع وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله ص يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها الزهد في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده تمام رواته واصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ع حاشاهم عن ذلك انما ينكرون فضائل الشمس في الخفا فتبين انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم والاخلاق انه ع كان اسخى الناس حتى جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرات وحاتم يقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الكرام والوجود
من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول اللائق ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم كما
لا يخفى فان ضمن الناصب اعتراف انه يعد كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كون علي اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله ص قد استسعد به وطلب التامين على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على انس بن مالك لما استشهده على قول النبي ص من كنت مولاه فعلي مولاه فاعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله ص لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي ص استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي ص استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي ص لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم تكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ص ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي ص في مادة
مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله تعالى لدعائه ص لما طلب التامين منهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا امين ومعنى امين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من انه قد بيناه عليه سابقا
وافق الفعل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريشا واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي ص على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاده عن اخلاق
امير المؤمنين ع ان يدعو على صاحب رسول الله ص وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق في دين النبي ص
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القران المجيد وخلع ربقة متابعة النبي ص ولحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وباله في الاخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية ونظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي ع قال الكاظم ع ان قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس يا امير المؤمنين ما هذا فقال اراعي الزوال حتى نصلي فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

على الصلوة

اما انقاتلهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال المص خفضه الله اقول لعمري ان امير المؤمنين لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزاهدون لان الانكار عاجز وعن تحمل اعبائها واهل القدس متحيرون
من لمحات صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واشوق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكره انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا
مذكور مرقوم في محاله انتهى واقول كلام المص صريح في انه اراد ان عبادة عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله فما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك لعله يعبد بصدور
منه ع على قياس ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لم يكن للمص قدس سره ان
يدعي لعلي ع عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء فافهم قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مبادي الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين ع وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحروب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد العاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي ع قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي ع يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه من ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ع ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال له النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي ع وقد قتل امير المؤمنين ع عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ع ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد ص في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي ع في الكفة الاخرى لرجح عمل علي ع على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين ع قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين ع مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين ع قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ع ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين ع الحويرث بن نقيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يديه وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ع ومن ثبت معه وكان علي ع يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث يمسك سرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين ع
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابلى ع بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا ع جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمله سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان
ربك يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي ع وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤدمه
ابنيها عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان تحصى انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين ع في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

مشهور

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه واما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم نفر من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفائنا
من قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين ع
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان للصحابة في ذلك اليوم صاحب بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك اليوم
وكذا سعد ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر
من عتبة ومعتب ابني ابي لهب فقولهما مع النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتيبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله كلبا عليه
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل ان تعتبر العرب على نبذ العهد لا انه لم يكن ابو بكر موثوقا به في اداء سورة
انه وهذا الا تنقيصه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة كلام
سورته وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فئة من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمن عن الخروج اليهم وعنه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فئة الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان للصحابة ذلك اليوم صاحب بلاء كطلحة
ففيه ان الكلام في تفضيل علي ع في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق في اثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذكر بلاء
هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وحيلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هم اقوم قتلا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المص في خبر عيان ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب بالمين كيف وقد ساعد في ذلك ابن ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك البعض الفضلا ابو بكر عانهم وعلى اعانهم وقد ابى سيف حتى قال الشارح البحراني
في شرح نهج البلاغة قال وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما تتفرع على مثل هذه التعجبات كما لا يخفى وايضا لا اصابة بالعين ليس الا الخباثة يا عمر ان يتنزه عنه صاحب يلحق به سوا
ان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين والحاصل
ان الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من خبث وصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من ارذل طوائف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسا خياطا وكان ابوه صيادا القماري والدباسي بعد ما صار
اعمى ولم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان لاجل دعوة الناس بمكة على ابي بناده الاضياف الى مائدته
وهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتيبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا الخ فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه ص
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
كان قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
ما ابطلنا تحقيقه وانه في عدم الثبوت وهي من نسج العنكبوت واما تجويز خصوصية باب بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة اللاهوت ويلغ صاحبه موسى مدة لا قدمه بعد الثبوت
فلنا علم الصبيان ومن صحب النبي لاغراض دنية سبقها البيان والتبيان والله المستعان قال المص رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية ومنه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين ع في شرف النسب فانه قال نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين ع صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

والاطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيدا الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحا
والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم
وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله ص اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي ع
اني سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي فاما علي ع فلو اوردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية
لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه رحيب
وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان يحصى ولولا تصديق بعضها لا عرف فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب بل ان جميع السلف لانهم
الامن يكون فضائلهم ولم يرو هذا المجرى مرشتها باللطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل بمن ذلك لذكر علي ونحو محبته اياه وقد ذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكر في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا بيّع على راي الروافض فان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير عندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض مقالاته الدالة على ان صدر ذلك المدح عنه من قبيل ما اشار اليه تع بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين ع ومخالفته لاجماع المسلمين انه ظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي ع
هو عمه العباس دون علي ع وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظيره ان ابليس كان يصف عليا ع عند خواص
اصحابه وتحاديره ويامر شيعته على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم ع شرك مع الله وصار المخالفة
الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلاله المذكور على المحبة وبينهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي ع وتقدمهم وفضل علي ع وتقدمه في بعض
رسائله فان كان هذا منه فذلك لان الله انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق ليكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق عما
لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تع عند لسان كل قائل فلينظر قائل بما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة خصمه
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي ع الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له ع فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة
ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع منصبهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد انشد اليه ابيات الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمن فقال له الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولعمري ما ذلك من تولى الصديق ولا الحيد من صوغ غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك الا الطاع الله نبك مفضل الطاد لك
ولا اهتدى اليك مضل فهو الباب الذي ما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة ع سيدة نساء العالمين زوجة قال ابن عباس لما زفت النبي ص فاطمة ع كان قدامها من اخذ كلام
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فنظر اليها الفاضل كيف يرى الجمهور هذه
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحك المقلد من اتباع هؤلاء فانا لله انهم بطا قطعا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة ع معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل
قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الرواة ين لفضائلها فكلام غير مربوط ولا معقول كاكثر كلام هذا الكاتب
انتهى واقول ليس مقصود المصنف مما روي في هذا الفصل من رواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة ع بل المراد
ما يعمي سايرها والحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المص مشتمل على
كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر انما وقع في زفاف فاطمة ع من الكرامة للنبي رواها ابن عباس فقد تداولها غيره من الصحابة
سيما الذين هم اخصاء المجالس للنبي ص فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان المصنف قدس سره بقوله يكسرون ضلعها و زيادة م
يجهضون ولدها من بطنها اشار الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من ان عمر ضرب بطن فاطمة ع حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المص رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده
ذكر اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله ص حاملا
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رأيت النبي ص يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن انس بن مالك قال قلت يا رسول الله

ما هذا الذي اراك مشتملا عليه فاذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن [illegible]
قال دخلت على النبي ص وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية السؤل الحنبلي
باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي ص وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين ع وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد ان الله تع يقرأ عليك السلم وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال
ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين ع فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت
انا او ثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي ص اذا راى الحسين ع مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابرهيم وفي صحيح مسلم في قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين ع بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند احمد حنبل انه من دمعت عيناه لقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بواه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما
ايام قتل الحسين ع وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين ع اعبد اهل زمانه وازهدهم يحج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر ع كان
رسول الله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر ع انه يبقر العلم بقرا فاذا رأيته فاقرأه مني السلم والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا سموه الصادق ع وكان الكاظم ع ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا ع والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف
والموالف واقروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم في شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل بنسبة لا الزهاء المعصومين العلماء الى
من ينتهك المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد وسلم فامر
امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا
يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما انظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن
علي الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغر نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه
المنتضى ترى يملأ الارض من عدله كما ملأت جور اهل الهوى سلام عليه وآبائه وانصاره ما تدوم السما واقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على بيان اساميهم والاقتصار في رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدح الذي صدر منه اخفا
نصبه عن اقرانه لكن ذلك من جملة حالة وفلتات لسانه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله ص في مسند
احمد حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين من احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال
رسول الله ص من احب ان يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله تع بيده ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد
حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله
من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن
احب آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وايات القرآن دالة عليه قال الله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى جعل مودة علي وآله ع اجر الرسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله ص احبوا الله تع لما يغذوكم به من
نعمه واحبوني لحب الله تع واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله ص من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تع ورسوله ومنه عن عمرو بن وحيد القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي ع لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا
ومنه عن انس بن مالك قال رسول الله لعلي ع يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي ص الى علي وحسن وحسين وفاطمة
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي ص لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن ابغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من
وجوب محبة اهل بيت النبي ص سيما علي بن ابي طالب ع فهو امر لا نزاع فيه والاخبار والاثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا يبعد

لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب لا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه
قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي نكات وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعتد بروايته والجاهل انتهى واقول اما ما ذكره
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة الخ فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب اثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه الامام
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابيطالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لما تعرض له بخصوصه راى ان صاحب كشف الغمة رشيد
انكانه يدفع ما يتوهمه امثال الناصبي القدح فيه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول لما وقفت على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد ويتبع
في الخلافة والنصب رعه فيرد عليه منه ما يصنعونه نديم فيحرج الحفص منا عند ما يعيبه رفعه ويتبادر الى القدح راويه ومعتقده وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصعب من طبعه اللئيم قبل والي من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي عم فرع محبة النبي ص و
تصديقه في جميع ما جاء به النبي ص وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه ع
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف بهيبة في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلاته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا رمحه شاهرا حسامه
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعها غيره من انبياء الله وملائكته قال العتبوري في
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء
في دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشائع كونه من اهل السنة فان امثال
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه لاظهار الحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي ع في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر فمردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فيرد عليه ما مر من ظهور ان علماء الانصاف انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا من المتاخرين
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته
لما ذهبوا اليه ان الامامة من الفروع او اشبه به على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه ص من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه منه ره
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهالة لا يموت كافرا وتقدير الكلام فيه مفصلا كما ذكر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابيطالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابيطالب وعن عبد الله انه قال
قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابيطالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والائمة ابوا موافقتها ثم يتركونها
فلم يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر هيهنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي ص صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابيطالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي ص مما لم يكن مسببا الى الطعن في افاضل الصحابة نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم
بحيث لا ينكره الا منكر نور الشمس اقول واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والائمة ابوا موافقتها ثم
يتركونها فلا يجوز لهم تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابيطالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون لاحد مما صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة ليتيسر لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وانت خبير بان اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء ونترك البعض

الاخر

الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن اعيان
ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي للشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر ابري ع
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي للشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر ترى ائمة اهل السنة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية
انزههم يا اعمى القلب انهم يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب الى ما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان
كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يرووا عمن نقلوا عنه
رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن هيهنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدا بابي بكر الصديق ونحن نقول له انت لا تروي شيئا
تعتد به الا من صحاحنا وها نحن قبل شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا الكتب الست
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ودسها عند الامام جعفر الصادق فعملها توهم الناس حسب
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله ص او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق لاظهار الحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فكلاب هو ابو قصي والد قصي جد رسول الله ص وتيم هو جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حاكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله ص يصاحبه ويحبه ويجالسه في مكانه وهو كان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله واسبابه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر حال نبوته في اول الامر الا الى
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخذ ذلك اليوم الذي اسلم الى ان دعوا اشراف قبائل قريش مما كانوا يصاحبونه في مكة وهم عثمن بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف بني تيم والزبير بن عوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله ص على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يتقدم رسول الله ص على امر الا شاوره وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروي في الصحيحين ان رسول الله ص قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي ص انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ص ما لاحد عندنا يد الا
قد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله بها يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية قريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله ص بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيانه وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وغيره من الصحابة
وابلى بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله ص في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا امثالها
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة قام يحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله ص غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله ص كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله ص قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف الضرورة وانا الذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي ص قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطال واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي ص لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي ص لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله ص حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله ص انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله ص انا اول
من تنشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله ص اتاني جبرئيل ع فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله ص اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفاة رسول الله ص جعله في مرضه
اماما للناس ليكون تلويحا الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله ص كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله ص في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله

لم يذكر بذا ... في جامع الاصول

فهو المؤمنون الا ابابكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امراة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجد
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابابكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي نحو الاجماع
فضل زايد ودليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل السويدي كمثل هذا الرجل الطاعن لعن الله كل مخالف طاعن فكنت حين بلغت باب المطاعن اريد ان اعرض
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها تؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا موسسي هذا الدين
وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن داب اوائل اتباع هذا الباب لم اجاوبه نطق الناس ان
ما اورده من الاباطيل كان كلاما مبينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جرى في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما رايتها ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو
بيدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي بل قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سيرة النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة اخبر بحمد في جملة حديث خاطب النبي به عليا انه قال له النبي وانت على الحوض خليفتي وممن ساعدهم على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله لعلي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
بن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي في شعره المشهور رباعيه رب هب لي من لعيشه سوء واعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة اللاري في ماحية رباعيه نور حيث جلست باقي کوثر
ونساغر وحکت نمی وحید درکش لا تظما اصلا ابدا شاربها در زیب تزابن مي اد توالی در کش وقال المولوي المعنوي بیرون سر در ثنا
خویش چند کرد زن مند بش که ان سر تاجه دارد عمر رید ر عمر رفنی دین بین بکر خلاجه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه
اهل السنة من شرائط الشرايط انما كان بعد فشو التهمة واشتداد الوباء بعد دين منفعة من مثالب الخلافة في الكتب والاوراق ونشرها في
الافاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب حاذق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام لا
دهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي تدمسه الفتر والسقم والنعم لحلاقه النعم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سوى وزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اضطرابه والثلثة اجوف متعلة وهم يزعمون ان الحديث ضعيف محتمل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضايل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضايل سور القران الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فايدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم من نوع
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها اوخروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولی شده یا بر شبهه در عقاید که اورا با آبا داده
ثلثتر سه — صحابه را نابانت کوید وحکم دیکری که از اهل سنت خود را داند مکتا هست چه این شاد در دین ودیند مبا هل سنت که الملاز مین اند
سنی که این از دشمن دارد دین را دشمن مبد ردوا اچه کرابدار دانتهی **واما ثالثا** فلان ما نسب الى اصحابه من الجمع بين ما روي في
فضايل علي وبين ما روي في فضايل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضايل علي مما اتفق عليه الفريقان وما روي في
فضايل الثلثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضايلهم بما رووه ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فتحقق المطابق للاصول توجب تعارض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المخالف كما اراد الله ورسوله ولهذا اندفع ايضا تشنيع الناصبي على الشيعة بانهم يشكون عما روي في فضايل الخلفاء وجه الدفع ان الحديث الذي ليس
غير معتبر — مما يتفق عليه بين الفريقين وايضا لما عارضه ما نقله الشيعي من اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا ووجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله الجواب ان نقول انها الجاهل اي ايها الشقي الغبي
الوجيز المارد الغوي قد نقلتم في شان خلفائكم الذين تعتقدونهم على اهل البيت مثالب لا يحصى ومطاعن لا تستقصى كما سيجي بعض منها في كلام
المصنف ان شاء الله تعالى من نقلكم مثالب اهل البيت ولو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب به بقوله انهم
اي اهل السنة لم يرووا ممن يعتقدونه رذيلة اصلا اه مدفوع بان الموعود منه سيظهر للمناظر في باب المطاعن ان اباه مفتر كذاب انما مصنف وله
من الصدد نصيب تذ ناقض الناصب نفسه بعد ذلك بسطر وحديث قال انا امة لا نروي شيئا نعتقده الا من صحاحنا ولعمري ما ابالي ان الكذب لا حافظة له

واما سادسا فلان قوله ونحن نقول انت لا نروي شيئا نعتقده الا من صحاحنا الذي فيه اعتراض على المص قد شرطه هو ان ما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا الاحتياج في تصحيح ما اعتقده الى التشبث بتلك الاحاديث **واما سابعا** فلان ما ذكره من ان صحاحنا التي هي كتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كان ابن سبا تخريب بناء الاسلام اه فانما اخترعه لنفسه من عند نفسه واهل نحلته ما ذكره الشيعة من ان كثيرا من المذكور في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زنادقة الشجرة الملعونة الاموية القاصدين لمحو آثار النبي واهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الاسلام وصنعوا سب علي على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها لتحصيل الالزام لا لاعتقادنا اتصافها بالصحة والاحكام **واما ما ذكره** من وضع اليهود
كتابه وذبعته عند الامام الصادق اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم فلقد حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم بشيء
من الاقوال والاعمال عن جابر اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يتسنى مثل ذلك لاهل السنة الذين يتسوعون اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن اناثهم ويلحقون من فضلاتهم واسارهم على ان ذلك انما يصح في المعصوم لو كان افتيا بين دين الامامية
منحصرا في كونه من الصادق او كل غالي سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت بعلم انه ليس كل فعل فعله اشتبا حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق
كيف انكر الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص عليه وهو موسى الكاظم وقد ذكر صاحب جامع الاصول في حديث من يجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين ان الذي لا يجدده الا الشقي ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم كونه حقا البتة
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقام عما اشتهر بما ذكره مشيخة المغربي في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقايد المسلمين في شان النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام التي تضحك عليها عقلاء الانام **واما ثامنا** فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وتسهالهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل ستنسيهما ابن اوي بذنبه وانا صلاح في ذلك انا صح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وخيانة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يتصور ان يسمي كتابه صحيحا واما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدعا عمرية من احكام الله تعالى ورسوله فهو ضار في عدم الحنث بل يفهم
سببين ان نكحه اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا **واما تاسعا** فلان ما ذكره من ان ما نسب الى ابي بكر برسول الله في الابن الثاني من
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء او ملوكا **واما عاشرا** فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافهم ادفع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا رافع لما وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة عم في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب **واما الحادي عشر** فلان ما ذكره من انه
كان في صباه حكما بينهم بما سوله الناصب له والذي اشتهر المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلم الصبيان
وقد قيل كفى للمرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا **واما الثاني عشر** فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فذكره
البكري المصري الشافعي في سيرته حيث قال قيل انه لما بلغ النبي سنة ثلث عشرة من العمر خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من الروم
فلما استقبلهم بحيرا ونبئهم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واقام معه ورده ابو طالب وبعث معه ابو بكر بلالا اه وهما الاولان بعوض
اي شيء التائي ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من يملك الاملاك بلالا الا ان بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب دعواهم الانفاق لو حل تكذب
من كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة ضنكا اكثر
عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر و
الاختلال انتهى وقد كان بنته اسما كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلعم على راسها وهي من المدينة على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري
انتهى فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكرها ابو بكر للمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بما
خال ابيه وبينه وليس فليبك الا ان يقول انه ابو بكر بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج النفقة الى المسلمين وايضا ما ذكره من انفاق ابي
بكر بلالهم او ذريهم بهم بعد ما بين يدي النجوى النبي كما مر سابقا **واما الثالث عشر** فلان ما ذكره من انه كان بعين رسول الله بماله واتباع الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب ما فضتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن
مال — عباس اغناك بان جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت بان الله تعالى من يكون كذلك كيف يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تحقيق
تفسير هذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل ما ذال لا يعرف موطنه وحقه ونفقه ولسائر

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فيقال لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
عيلة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضايحهم اذ كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
ذلك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكان تمولهما الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه وفدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضه وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد نكحا من استظهاره بن للك ان ضم
على ابي طالب الى نفسه ليخفف به ليلا للعين الى طالب المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنايم الكفار وبلدانهم ما كان به لللك اغنى
العرب على ان ابا اسحق من كابر محدثي اهل السنة فد ذكر ومالكين بنلك خمسة اخبار ان النبي لم يركب بناقة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل عنزها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سكنا فقد عرف
ايمانا فيد للك بالبنان حقية النبي ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلم واما الخامس عشر فلان ما ذكروه من ان ابا بكر اخذ بدعوة
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلم اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن ثبات
نية واخلاص طوية بل كان لطمعه في جاه النبي لما سمع من الاخبار والرهبان من استيلائه على اقطار الارض وملوك الامام وان فرض
صدق عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من اثار الغواية والجهالة ما احبط عمله في الايام
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل اذ لا يلزم من كونه من تيم شريفا حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدم على امر الا بمشاورته لم يجاز ان يكون ذلك لما ابتغ غلبته بطيب خاطره لا للحاجة الى
رايه كما سيعرف بعد الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا يضمحل فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى المشورة رعيته سيما من نشأ اكثر عمره
في الكفر والجاهلية بالجملة المشاورة لا يستلزم الاظهار والاستغناء برأي احد والعمل به لدلالة ولذا شاور النساء وروى في خلافه وفي
الاية التي امر الله تعالى بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته ليس حاجته
اليهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على
انه لو كان كانما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضيه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجناب بالتي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر يبا النفصيهم وضعف دينهم والهمهم
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا اشاروا دليل على ان اعتماده في مقام العزم على
الوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان هذه الصفة لا يصلح لان يكون مستشارا
للرسول في الوقايع والاحكام ولعمر الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عملوا به ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم العمل برايهم
واما بدونه فلا وابقاء الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج سر من الامور ترجيحه على ما عند انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فيجب ان يكون في بعض
الصحابة مؤدبا الى ما علمه النبي بالوحي وراي الاخرين مخالفا فيظهر لهم النبي اختيار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القران
في مقام المشورة على راي البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا لو قال له احد لا يستهزي به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الحق
من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيدا ركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هلاكه ويفسد في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

ولا يذكر

تبارك وتعالى بعد ان بيّنا عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امر بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم
فان الناصح يبدو انصحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم
الا ترى انهم لما اشاروا ببدر عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك له وذمهم عليه وابان عن ادغالهم فقال
جل اسمه ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لرسول الله عن حالهم فيعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر الى ارائهم وانما كانت لما ذكرنا
هذا واما ما روي عن النبي من انه قال في حقهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة
حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز روايته هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب على الرسول العذاب ويخالف
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان يزعم انه يهلك بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكور ان ابا بكر افضل من
عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب او نجا عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان ولباء هما مخالفين لذلك نفضا لابي بكر عليه كما تراه قد صرحوا بتكذيب علمائهم المتحرجين لهم هذا الخبر
وما بشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال الا بعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا اه مع انه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من انه كذلك لو على انهم جمع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من المؤاخاة لعلي اخا والاخوة افضل من الخلة واما التاسع
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه ويكذب به كما رويناه ومع هذا فتح
الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاشتباه واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قدم ابو بكر ثانيا
اذ تبرز قريش والذب عن رسول الله وانه ابلى بلاء حسنا كلها كلمات وهمية لا حقيقة لها الا انه يريد باعيانا اذ تبرز قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما تراه من انه صنعه عنده ويتقوى الحبيبة الاخرى ولا فلم يكن له قدرة على اعيان اذ تبرز قريش يحبسه لا نعمه معهم كما
هذه النواصب مهتلو كذا ذب عن رسول الله يعني دفع الخصم عنه بالسيف والسنان الا انه يريد الرجل لكن بصريح لا يخفى على من تتبع الاثار ولم
الا انه يريد بالذب عنه النظر من بعيد الى رسول الله عند ابتلاء القوم له وانما ليس الكف عن ايذائه كما وقع منه في ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابلى بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما تستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من ينظر ابتلاء النبي ويسكت ويدعي الجرح على ذلك واما الحادي والعشرون
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وغيره من الضعفاء اه فكلها ايضا فرية بلا مرية كما بينه صاحب كلام
صاحب الاستغاثة في بدع الثلاثة حيث بلال الحبشي ذكر عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
بلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سايرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه الخ فانظروا
الى هذه الرواية يصرح في ان ابا بكر لم يشتر بلالا لانه لو كان المعذبين له بلا ريب على انه قد تعراه قبل ذلك فوقع لا سلامه في عذابهم ولم يكن يفتديه ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن فدى الضعفاء المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا وصهيبا لو فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم تمنعا
عن عذابهم بايثارهم بما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستغاثة بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا نوثر به لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحنا
سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلته لانه قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان
يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصايده ومن نكد الدنيا على الحر ان يرى عدوا له ما من صداقته بد وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله في الطريق سمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله
يسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اقل دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه ولو
كان قد توصل في ذلك باشارة بعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه قوم فقد
واضجع بما توسروا ما ضمن رسول الله لمن اجابه صدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال لحسان قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يقذفون اصحاب
رسول الله فقال حسان ما هذا القفل فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابي بكر ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار
والحاصل ان ابراء الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله
تعالى انسه بالملائكة ووجه يصحح اعتقاده انه يجزله جميع ما وجد واما الخاتم لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذ احتياطا
في تمام سره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حصول الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وذلك لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون حيث

بامر الله ثم على نبيه ثم مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطاير ونسج العنكبوت على باب الغار بما ينبئ بالسلامة ولا اصل بالامنة واظهر الحزن والمخافة حتى
غلبه بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي ص في تلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهى النبي لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الوجوه من القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لاستمراره وتظاهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله في تلك الحال في الاختفا فهو انما نهى عن
استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه ص وصدقه فيما اخبر به من نجاته لم يحزن بحيث ان تكون امنة ولا انزعج قلبه في الموضع
الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة والله الهادي وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه ص في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما قال تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي ص في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه ص بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من اسد ما منها حرمه الله تعالى من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
لقوله في كتابنا الموسوم بمصايب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من
الخبار عن عدد فقد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولان فيه اثبات حال الرسول ص باعتبار دخوله الغار ثانيا وديون ابي
بكر ولا كما نقله في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والتذ ابعلى رؤس المنابر من فعله واوهم العوام انه ثاني اثنين للنبي ص في الفضل والشرف
ايضا كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي ص في دخول الغار وان المراد بثانوية النبي
تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بترتيبه ولا فهو لازم منهما والا لكان اولى بالصحة ان يقول ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد علمنا في تفسيرنا للاية وتحقيقها شيئا منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع متعددة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فبعد
تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك التقدم على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الايات وتلك المرويات ليست مما يتفق عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلاف ما زعموا نزولها في شان ابي بكر كقوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر وبعضهم انها
نزلت في شان ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عطية هذا الحال
اختلافهم في شان نزول الاية واما دلالة الاية على كون القوم منها فقد علمت في دفع اسد الاوهام بها بعينها ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره
منفردة ضمنا امامن لدن ربي تجاه غفيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا منها في عشر مجلدات ظاهر الان ما ذكره في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقايد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
وغير ذلك قد جمعها مجلدين مع دخول كثير مما احد الجامعين في الاخر فمن اين يتاتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعتمد
الا سند الا على شيء من المطالب الايمانية الا كتابين كما سبق فمنه مراده انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم ينقل احد من الشيعة ان يتخلف رسول الله في غزوة ونخلف عنه ابو بكر مسلم لكنهم
يقولون كما قاله ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب يوم خيبر ونحوه وبهذا ظهر ان ما ذكره يعتبر ذلك من انه كان فرارا في غزوة قريبة من غير مرتين كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فلما بلغ ذلك رسول الله بات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فماذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم المفضولية في مواضع عجزه وابهامه عن اثبات افضليته وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما ادعاه البخاري
عن محمد الحنفية رض فان المعلوم من طريقة اهل البيت ع خلافه كما لا يخفى على ماهر وبصير واما الثامن والعشرون فلان وصفه ههنا الكلام ابن المطهر الاعلى
البوال على عقبيه مخالف لما وصفه به سابقا ما النبط قاصد للطعن على فصاحته فقاتله الله من كذوب لا حافظة له ومن حقير البوال على عقبيه
يتمحى من بوله لعباد السنة ابقاءا وفيه اشارة الى انه المطعون بكذب كذبه واما التاسع والعشرون فلان ما ذكره عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر

ثم كونه

منع كونه موكدا بتهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل اشياخ وتقديمه عليهم اشياخ وتقديمهم اشتغل بذلك قوله وهو تقدم وتوثيقه
ونقديمه متفق عليه متواتر وذلك لا دان قبل ما يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الحديث لكونه اعلم بقبائة الحديث ولما كانت الامامة هي الحكومة
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق لا مزيادة الحديث فانه على طريقة المخالفين من اهم فوائد الا ما
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فان لم يكونوا في امر الحديث اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
اماما كلا واما الثالث والعشرون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله ص جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس نقله عن عائشة تمار والحسن البصري
عن عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي ص امر بذلك انما امر به عائشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي ص امر بها بذلك ولما تفطن النبي ص بذلك خرج متكيا على
علي ع وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح
علي ع تعريضا بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي ص على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال لا دلالة على خلافته كما لوح به الناصب تذكيتنا فساهد الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بل بطلانها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلان ما ذكره ثانيا من رواية عن عائشة انه قال لها رسول الله ص
ادعي لي ابا بكر اباك اه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكذبها عند الشيعة واتهامها بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عائشة ولسعت في دعوى ابيها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم يقع شيء من ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ص ويابى الله والمؤمنون مقولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل يابى الله والمؤمنون الا ابا بكر وح يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر وموافقيه و
مشاورتهم لاخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي ع مما اتفق عليها اهل الاسلام بخلاف المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها ولخلافها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع يفضل
زايد فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت بالاختيار كما
مر ذكره واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه انما سمع المنافقين هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان الذي المجيء للاعتذار
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا البيت هو ركن كسر في الاسلام ونبذ
بان خلله قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري اخا وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته
دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل شعر
از فضولي نا تقي بر سنجيده نيست بر كا لان بليات به نباد منقضت چند روزي بود گر بر جا النسر ... ولقد ظهر بحمد الله تعالى ما قررنا
لو نزل الناصب من اجوبة جميع الابواب لكان ترك الى سر عوار دوي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه ما ادم بذلك الاجر حاوما اذا فهم من
اندراج ما الملام الا بلاحا قال المص رفع الله درجته المطلب الاول في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله ص
وكتب الى الاطراف بذلك فهو كذب صريح لان رسول الله ص لم يخلف احدا باسرهم فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين اماما ع
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل بالبيعة من عمر بن الخطاب ورضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احدا وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لما اجمل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا بما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا كان خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص ولو كان كذبا لما تكلم علي خاطبه
به ولكن للمتبعين في امثال هذه المطاعن سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول ما
اعنى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصص او الشرع قد
خص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي ص او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان ادم اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا ليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ويرسم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا فقال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف فعيل هو الكثير الخلاف كذا في الصحاح لنهاية في تفسيرها وقد مر وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة لم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم ومثل هذا الامثال ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبد الله
ويدل على تخليطهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطائف هذا المقام اسناد البعض تفسير
الامامة من ههنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه ولعل بعض المجبرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم نسبها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها يفيد الرد على القائلين بان الخلافة يثبت باختيار الناس بل باختيار
رجل او رجلين منهم كما مر تمثيل صاحب المواقف لذلك ببيعة عمر لخلافة ابي بكر وبانتخاب عمر اياه من قبل بن الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى
لان الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما في علمه بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا ينبئنا على رأي المجبرة مع ما عرفت من فساده يلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستهدف للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان لبس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله اه فيجاب بانه عليه السلام كان يخاطبه بذلك بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مجلسه
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن الزبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
ويبتنا فيه المنافسة كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفه على ان الخطاب بخليفة
رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عليه السلام يخاطبهم بذلك مريدا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا كما صدق
العلم الغالب على الامام الحق النائب عن رسول الله قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يزل
النبي يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان رسول الله بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص بدولتبليغ خبر قوة الاسلام الى حوالي الشام فلا يقصد المدينة بعد موته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استأذن عن اسامة وعمر
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبئة الجيوش وجر العساكر واقامة وظائف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح انه ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي بعدما انفذ جيش
اسامة امر ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مأمورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله يامره بالصلوة بالامامة واقول ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيد لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولخوته في التخلف وهو ظاهر وان اراد انه منحصر
فيه فمع عدم كونه مفيدا لهم ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته تبعيدهم عن المدينة عند وفات النبي لئلا يتنازعوا
في الامامة بعد النبي ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واما قوله ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال القوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال القوم قد اشتد مرض النبي فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثم حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المصنف بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلثة ملعونين غير لائقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث انه رد كلام النبي يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعن من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي قد جعلهم تابعا لاسامة الا انه
على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة فكونهم حاكمين على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة حتى طلبه اسامة
ودعا الى المبايعة لامر النبي ومتابعته بنفسه والدخول تحت رايته ولذا ابطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فتامل واما ما ذكره
الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه اه ففيه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان
النبي وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفات النبي فقط وعند اذعانه للخلافة التي كان تخلفه
ونشاهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
شرهم فساهم بل لم يكن هناك ارتداد كما سبق بيانه انفا وانما كان هناك طوائف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا اصلا لاسلام كمسيلمة الكذاب وسجاح وطلحة
من الطوائف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فمنهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه لخلافة النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل خوفهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه قام بتجهيز باقي
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون الحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبوة فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب امر النبي فيجبر فيما نصنا المجزوم به الناصب بنقل ثالث في قوله ومع ذلك استأذن عن اسامة وهو الامر في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب من نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدة
المشهورة مادحا لعلي ومعرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه فمردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة كما يشعر به ظاهر كلام الشهرستاني وغيره فممنوع وان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوته في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مأمورا بالصلوة فيها على ان كونه مأمورا بالصلوة من جانب النبي بعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة محل المنع كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي فامرت عائشة بذلك ولما استشعر النبي
بذلك تكلف بالخروج الى المسجد فنحى ابا بكر عن المحراب وصلى بنفسه ولعل تكلفه صلى الله عليه وسلم لليسر عنه في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما لحقه من
غضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فليتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يرشد العالم من يطلب الرشاد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد الا وله شيطان قالوا وانت يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا الامر الا شعار
في الرأي وما ابقاه الفلك التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب واقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع
صحته ويشعر بتسليم الناصب لصحته تعليله ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما ادعاه من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يفيد
مقصود الناصب لان استدلال المصنف ليس باعتراف ابي بكر بالشيطان والاغواء انما يتحقق بعدم العصمة فهذا اعتراف من ابي بكر بان له شيطانا سلط عليه بالفعل وانما
في المعصية وعدا اهله كما عرفه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من حيث كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف
بالشيطنة كما لا يخفى ولقد احله الشرطية المذكورة على ما يجي فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من ان استدلال المصنف ليس عليه لما يرد بان الطلب
للاشارة والاستفتاء لاحكام الحلال والحرام الذي يجي فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر
الاسلوب للكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من عمر ان ينفرد الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك للضرورة داعية اليه وذلك ان النبي
توفي من غير استخلاف وانما لم يستخلف النبوة ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرائع بل هي من الواجبات على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا بعده
ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وتوقعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وذهابها عن الاسلام بسبب فوت رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس في اتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الحرب
هم العساكر والرئيسان فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

الضرورة تحلل اتغادوا الى مثله ولا يجعلوه دليلا فلا نبيضوا في هذا الكلام طعن لا في ابو بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطا احد الرجلين لارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا يناله ترك في غير حالها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو القتلة بالقاف واللام لا بالفاء والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما بنى من لطف الغنا وثانيا ان قوله ان النبي توفي
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي ع واما عند اهل السنة فلما سمعت نقلا عن تحرير الكذب الرازي انه قال ان النبي وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فافهم وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول ومن ههنا نعلم توجه المنع على قول الناصب وهذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين تعلم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا في هدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبي ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حضر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد خامسا ان الظاهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحمل ان يتكلفها له اهل الخلافة واي فساد كان
يتصور في انه لو لم يسارع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما فساد مخالفة بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استخلافه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الآية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم المجتمع حول دار النبي مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر
في حال الامام على نهج النص من النبي وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحضرة كوا اهم الاشيا كتجهيز النبي وتعزيته كما ذكر عمر عند مرض النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب ان لا يذهب الى سقيفة بني ساعدة لدفع الانصار ولوجود ما يكون دفعا
اليها كتاب الموافق لما اعترفوا به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله الا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن التامل في هذا
ويوم احد — من خواص هذا التعليق وتهويل للحق وايضا كيف لم يسارعوا لاجل الدين يوم بدر ويوم حنين وغيرها من ايام غزوات النبي وفروا يوم الاحزاب
في نجاة ما لهم عمرو بن عبد ود ينادبهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا جميعهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب ... فلما ...
عنهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ... في شان علي ع ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر ونحو
هكذا — الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله ويمكن
تلافيه حرقتهم في جمعهم وجمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد واقرب من التهمة والريبة ابعد لان الامر كان عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما ذا تعجلوا ولم يصبروا ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في جمعهم ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقعة ولم ينزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال لهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال الحباب ... سعد ... الا رضي بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذليل غيركم وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتنة الممتدة الرواق المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق ولما شاهد هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين ع حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وتقدم اليهم
الموضع ... — بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث ... وغيرهما مما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا اسلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك يعاد عند الضرورة ايضا فاي معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا يناله
ترك في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من التطويل انما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان المموه المجمجم الذي اختل نظامه واختل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة صار منشا الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان عالما
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وباقي المهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال والجواب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وارتكاب هذا القدر من التطويل في هذا التاويل انما لا يصدر الا عن المخبل المموه او عن ملاحدة الموت قال المصنف رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد يحتمل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب
رسول الله استبداده بالخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي شي لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الا بالة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين كان يقول ليست الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحه من اهل السنة وفيما نقله الناصب ههنا في وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سبق
في ذيل شرح قول المص ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين آه من نسبته رد ابن تيمية هذا القول الى الصحاح الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند الثقات
لكن له من التشكيك ... ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من ان قول ابي بكر هذا يدل على جواز تفضيل المفضول على الافضل
المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتجوز وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور
انما اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي ع فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي ع بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا اعترافا بالواقع منه
ثالثا ان قوله وقد يحتمل هذا بعد ما شكى آه مجرد تمويه وتلبيس في ترويج باطله لظهور انه لا ربط بين ما ظهر عند التعلق بالرياسة والخلافة على
الاخلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره لخير وافضل منه وما نقله عن علي ع لو صح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا للمغالطة
التلبيس اوالاخوان ان احتجت اهل العلم ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تغييره قول ابي بكر فلست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة
هي عندي شي لا اقدر على طرحها فان هذا كلام تقبيله ما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخو ما صدر عن عمر عند ما ... وملاحظة تجرد ودفع
تغلطاته فاراد ان يتشبه به في المقال فقال لا وليس من الذي يشتري نعم الخلافة بخبر واحد فقال وليس لا يفعل ذلك عاقل ولا تجيبها الا طرحها
حتى باحد فاس يريد ما هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة واعتقاد جواز البيع والشرى فيها قد خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله شرا ابي
بكر وبيعة من عثمن مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجي منه مرتبة الخلافة وان قلبه في ذلك لدعوى لا يوافق لسانه والا فالخلافة شيئا
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لا اشتراها كل من طلحة وزبير ومعاوية بجوامع الجنان والادكار فضلا عن خبر بها لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها سابقا ... وانصد ذلك منهما كان خدعة وريا للناس لا جرم لم يصادف الى اشتراها
من عمر ... قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شاك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الاتقاء وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان تمسكوا الى طلب النص فما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد كان تمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله عدم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمينان من تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك لا استحقاقا يكون تقمصه للخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسلا في
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في حق تعلق اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المص رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الايالة والخلافة كما هو داب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة شيمة الخلفاء
وارباب الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى واقول يكفي في اظهار ابي بكر الندم على بدء احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثابتا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد
امر الخلافة صعبا فلم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليدا لدليل العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لان وزر الامير على
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما الى غيرهما فالانكار بارد والمنكر حسبما راد قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذ لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يستصلح لاداء ايات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد في ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا توليته ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة وانما بعث علي لقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل العامي الجاهل بالاخبار والاثار كان
ابو بكر يستصلح لاي مرتبة من مراتب الدين من امور الاسلام اه واظهار اثار النبوة انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج وقائد
رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة فتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك بعضه انما تستحيي من ناظر في كتابك يا سفيه البطال
ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله ص اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامره رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه الملحد
وتخالف صحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر ثم يدعي انه لم يتم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله لم يصل خلف احد من امته الا عبد الرحمن
في غزوة في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انه لم تستصلحه لولاية امر من الامور اف وويل لك ما اجرأك ايها الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلان دعوى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله ممنوع بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على
وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة اصف لسليمن ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي ع للنبي ص بقوله ص له انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ص لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى رايهم واستعانة بنتايج عقولهم كما
مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول اه كذب من الناصب على النبي ع وولية ومن العجائب انه لم يكذب على
رسول الله ص لم يروي ذلك عن علي ع لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اتيان الناصب هاهنا الكذب والافتراء انه نزل في نسبته الى المواضع ملقى ذكر علي بقوله ع و
ما [illegible] لما اراد ان يوضع الحديث على لسان من ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث الى يعظم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن مما يتوقع من حمقاء
اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه معهما الى عيادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو ذلك فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفعه بل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلنا انا وابو بكر
فشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع توليه مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي ولكن انما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشاركهما مع النبي في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر فلما امتحنهم النبي ص باعطاء الراية فروا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه تعين لخبر النبي بانه لا يحتاج فيها الى الحرب
ولا يعني بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي ع
بلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيان كذبه مع بيان منشا توهمه فيه وبيان ان ما ذكره من سبب بعث علي ع لا يعود الى
طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ فان اراد به اقامة الدين وتوقعه اولا في مكة في مبدا الكفر و
للمحنة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يسمى في العرف اقامة لشيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا موضوع او لبيانه وان اراد
به انه كان ابا لعائشة او من جملة سواد عسكر النبي ص فلا تقوية للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يتكون في الارذال لمصلحة دعت اليها المقادير
وكونه من سواد العسكر يشاركه فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران اه فمدخول بان
المص لا يزعم ذلك اصلا لعلمه بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما يعتقد ان الله ورسوله لم يعلماه امينا في اداء
وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعة مع الكفار ولخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه ترتيب لجبنه ورد الى قومه ولم يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيان ذلك ويجهل كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين واما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا
عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكرنا سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد او اثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رواه المص انفا عن جامع

الاصول

112

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان لو ثبت لم تكن متسعا الا دراكا ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق مع علي ع كان اول
يوم من ذي الحجة واداها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وعينا منشا توهم امارته للحج وقسنا فيظهر ان يكون
امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة اميرا ثم ما زعمه من ان اداء البراءة كان هيهنا بعد فتح مكة مردود بان قضية البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي ص لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب مما يخاف على نفسه في اداء الايات ولم يات بما هو حق الاداء لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المص انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يحرف بعض الايات كما فهمه الناصب واما ثامنا فلان قوله اتدعي انه لم يصل بالناس اه نتكلم بلسان الامامية فلا يجوز لا نسلمها الانكار لما
من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي ص وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي ص تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة ام فيها مؤخرا فتذكروا ما رواه صحاحه فهي
[illegible] في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما مر ان الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا فقد صح عند الخصم ان النبي ص قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فانه قد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وقد رواه معا
بقاء امارة علي ع على المدينة ولم يعزله وهذا التامير ادل على الامامة من الصلوة لانها جزء في ضمن كلي وايضا قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ذم من مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة مما تواتر فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتنبه وتنبه الناصب لا يزال الاحمق الجاهل
بان تحديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي ص قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران يخالف ذلك فانه صريح يقتضي دخول النبي ص فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمن داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب وناقض فعله ايضا هذه
الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت على علي ع وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه وكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة ع وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي ص في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعالى
وامره بذلك فقال الله فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين ع فشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في اية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلم فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي ص بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي ص قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي ص قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر صالح رسول الله ص اهل فدك فصارت فدك مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام
الفيء وكان تحت يد رسول الله ص كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقتهم
في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر اموال الفيء ويترك فدك لفاطمة واولادها فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي ص فكان ينفق منها
على ازواج النبي ص وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله ص فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثر خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال وفرض سهمهن

النضير الى علي وعباس وجعلها بايديهم ليعملوا فيها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤا وهذا انما كان من جهة حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رض عنها ارث فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر محجمة في فدك فليس بطعن واما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب وايضا واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صريح فان عمر قال
بحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا اجمعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه ورواه في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد بروايته حديث
مدون بين رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة تحل عليه فيما اجمله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك فهذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تع وورث سليمن داود فالمراد به ميراث العلم والنبوة والحكمة وما ذكر من ميراث
زكريا فقد اتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والامامة كما يستجيب دعاؤه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وهذا المعنى
تشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقات المسنونة المتبرع بها
وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وان كان غائبا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت رضي الله عنهم بانه ظلمهم مرتكبين لما لا يجوز فنقول لعل الذين
على هذا التقدير كانوا ساكتين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته وبيقين صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ع ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن على فاقبل شهادته ورد الى ان قوم فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء
الا تعلم ان هذه الدعوى لحق بيت المال وههنا لم يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع
المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك ابو بكر عمل بما كان يجب عليه من طلب الحجة من
المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها فلم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل
شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه راعى قواعد الشرع الشريف حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم تسميع
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من نصاب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس باقل ورعا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن فيما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا بد من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغرض دنيوي لفقد المغضوب عليه اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الغيرة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تع يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول اولا ان ما ذكر
من ان فدك كان من قرى خيبر فكذب بارد ولصاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلثة افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكانت خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رض عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب رض يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشأنكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصدا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج

وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي
طالب فطالب بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد شعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشم فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي صلعم من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ع ما ذكر انها
لم يعرفها المنازع فكتب اولا في اصل نسخته بخطه المشوه ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن عن محمد بن معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس ع والرضوان يدل على شكه في ذلك وامتناعه عن رد ذلك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به
من تلك العبارات المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من مخازي عمر وشنع فيه اصحابه اهل
الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فغالى الشناعة عن عمر كما ارتكب مثل ذلك في كثير من الاحاديث وهذا اصل كتابه معتبر بينهم كما ذكرنا
سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم في امر فدك اختلاف كثير من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا ينافيه ما ذكره الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك في حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم وروى ايضا انه ردها الى اولاد
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه وعياله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاه الله
لنبيه ولو كان كذلك لكن بين الازواج ناظرة عين تلك الدعوى وقيل لها انه ع كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة
ولبكي فليس يعلم ان فاطمة ع كان اشتهر في دعواها وصح ما ذكر من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة ع وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى
فاطمة رض ارث فدك وانها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها للارث مذكور في اواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى
باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل
ايضا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت ع حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عنهم بل عليهم
الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد ذكر من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها ع ادعت النحلة اولا ثم ثانيا
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان ما بيدها منحولة اياها فقالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فلا ارث ثابت فدفعوا بالخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه يخصص حكم الكتاب مبني على عموم الحديث المتواتر والمشهور كما وافقه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تع يكون مردودا لقوله ع اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر لا السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بني فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما رووا سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني وخامسا ان ما رووا عن عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود مكذوب بانه لو كان حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان الشرع الماهل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه
غير ابي بكر حتى ورثة النبي وعلي وفاطمة ع مع انهما كانوا اهله ومن في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن هم
يصل اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه ع كان مامورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر بن حوشب عن ابي هريرة وابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تع ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار فاي ضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته ووارثه وادعو لجنتها لا تمكنه فيه وحاشاه من ذلك فهو رحيم رؤف بالاباعد فضلا عن الاقارب
ان قلت كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كان اصحابا قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة ع بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك
الخبر الواحد حجية اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته مع
انه مدع واما عند المدعية عليه اعني فاطمة ع فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما علم ابا بكر الخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد كما اعترف به الناصب فيما سيجيء وسادسا ان ما ذكره من حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي دينارا اه لا يدل على عدم الميراث غاية الامر ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم تبرعا وتبرع به هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة ع اذ على هذا التقدير كان فدكا تحت يد فاطمة ع يوم وفات النبي فقد خرج عن مدلول
قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي بالهبة والنحلة في ايام
حيوته الى ملك الغير انه مما تركه النبي وذلك ظاهر جدا وسابعا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على

الابن فهو شيء لا ينالونه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل غير متهم في دينه حجة عند الشيعة فانهم انما يسئلون عن بقية مخبر مع تفرد الراوي المتهم في روايته كما مر ولا يصير ما ذكره من المجوب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا لا لتبادر على ما حمله عليه من المعنى اه فمردود بانه كيف يدعى علم ابي بكر به ولا دليل للدعوى ما اشبه من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورثه احد فقد وهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي كان وقف على لفظ الصدقة فظن ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو شأن اهل الاستنباط لا كل من صحب كشفه الغشاوة ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال الاخر في ذلك الحديث فرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم لان الاهتمام بشأن الرواية ان يكون اكثر كما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام في يكونها متعلقة بالديانة سيما الغامة محل الاهتمام على ان غرض المصنف احتمال ارادة ابي بكر في روايته تلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيهما فلا تقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه لانهما من موضوعات ديلس العامة فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما انكره من ان المراد في قوله تعالى وورث سليمن داود الاية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة والقرينة مفقودة وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذا الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون الاخر وقد خلق الله كما نبيا فهو آدم ع فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك الاولاد الى يوم القيمة ويلزم ايضا ان يبطل هذا الحكم بان ورثة محمد ص قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صححنا خلافته كما ذكروه في انكار تجويز تقديم المهدي على عيسى والعجب ان الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي ع لئلا يخرج سلطان محمد ص من داره وقعر بيته قالوا مدة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلية ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويرثه النبوة وتاسعا ان ما ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا ع الذرية والحبورة والامام بسبب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا اه مردود بما في تفسير النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوا الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاء لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى انما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعدد في جانبي النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق في مسئلة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا اما اجابه سبحانه وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فانهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم كانوا اشرارا فكيف يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا قابلين لها لما كان معنى للخوف عن حصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي ع في السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصلحة اه مدخول بان المروي ان علي والعباس اختلفا في ذلك لا شيئا من جهة الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من جهة الميراث ما لا ان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العم توريثا لعم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة ويؤيد ذلك ما نقلناه عن كتاب الجمع وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار الحديث في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها ومنه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا اثما غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح انه ثبت فعل التعصيب ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ذلك لانها من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم في اول خلافة وحين تخلف علي عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه في توجيه ايضا لو كان من بيت المال لكان اعطاها لعلي من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صالحا للعباس لكون علي ع اشجع فقد كان العمامة صالحة له لو كان العدل وتطييب خاطرهما فيحصل فصل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على ان حجة فيها كان على وجه الميراث والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب اه مناقشة ضعيفة لفظها من كلام صاحب المواقف والتجريد الحديد للتجريد حيث قال الابن على الحاكم ان يحكم لشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علم لفظا وان لم يشهد به شاهدا

منهو

انتهى ونسبة المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة يحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علم فكان الالزام بالحكم مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك لما الا في تصرف فاطمة ع بلا منازع فيكون اخراج فكيف انتزاعه عنه ومنعها منه وطلب الشهود منه وعدم قبول تلك الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه باطلا فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة ع وعلى ظالم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد على صحة ما ذكرناه ان النبي ص استشهد على قوله في بيعه لناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة التي ابتاعها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي ص شهادة خزيمة على ما لم يحضره باسناد الله عليه بدليل صدقه وعصمته وعلى هذا فالدليل على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة بدلا دليل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله باذية فاطمة ع وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة لطلاق ابن الشهادة دعوتهما مما خصصه فعل النبي ص بمن عدا المعلوم من عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ع ما اتفق على نقله الامة من قوله ص من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة ع كانت معصومة من الخطأ مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب في اذيتها بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذيتها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها ع كانت معصومة حسب ما ذكرناه ومن العجب تعصبا صاحب المواقف شهد في هذا المقام انه يعد ما منع عصمة فاطمة ع بحمل قوله ص بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي ص قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة النبي ص وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم اشد من هذا قاتلهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من انه رافعة علي ع مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم ولهذا هجره الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي ع لست اهلا للقضاء اه واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع اه فمدفوع بانه انما يجب مراعاة الظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن فيقينا او بالضرورة كما هو حاصل بعصمة المعصوم كما مر ونعلم ايضا ان ابا بكر لم يعدل في قصة فدك عما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر فلو كان كما ذكر فانهما شاهدا على ان عدم استماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب لانه مستند العمل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الاية كما توهم اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجية فيه ليس بنسخ لجواز تخيير الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يقتضي التخيير بين استشهاد رجلين ورجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية ولا خلاف فيما عند الهدى مما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيهما مرجوح جدا حتى في اتفاق الائمة الاربع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة وغيرهم فهل يكون وجه لوقوع فرعة رأي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت ع واخذ ضياعهم وعقارهم الا افساد اضرارهم والاهتمام في فقرهم وانفقارهم واما قول الناصب ابي بكر لبس قل قدرا من شريح اه ففيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به امير المؤمنين على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة ع مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله ص ان الله يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما اذاها اوردهما العلماء في باب مناقبها ع فوجب اختصاصها بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي ص في الحديثين وايراد كلمة من ومن المفيدتين للعموم كما تقرر في الاصول فدل على انها ع لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها ع وطعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول ابن ذهب شرع الاحسان والتكرم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة ع في فدك كما عامل النبي ص مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين ايام عسرتهم ان يردوا اليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم تطلب هذه النخلات فطيبوا عنها انفسها فكانوا منعوها ذلك لو لم يتأسوا بالنبي في شرع الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انما يمكن ان يستوهبها ابو بكر فدكا من المسلمين على قياس ما اتى النبي ص اتى الله ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جمع

مخصوص من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فتمكن الاستبداد منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلئن سلم كثرة المسلمين لو

في صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم يكن قصد وجه تخريبه على اهل البيت

بل انما كانت الصدقة المتعبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روى من سيرة الشائعة بينهما من انه

اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثه الى فدك ثقبته وقبل ثلثمائة الف فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا لفاطمة ولما

جوز ابدها المستعقب للطعن الى الملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحقاق تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة

النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف تجاهلهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين

التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه بنص يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس رفع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث

عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر لها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال

الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم انتهى وانت خبير

بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة عليها السلام لما نازعهما احد من المسلمين

ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك تضعيف اهل البيت والظلم فقر اهل البيت وفض شوكتهم وانفضاض

مواليهم وتشتت اشياعهم من حوائلهم لئلا يتمسكوا بذلك على مثل ما انتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و

سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي

سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال

هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والآخر

مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا

محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد

عنقي ووردت علي مسألة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس

ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن

في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا او ايهما

كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم

يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي والعباس

لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث

يكونان في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان عمر

الخطاب احرق بيت امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى

عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال

اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا

فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة

على قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا

فقاتلهما فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس

الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا النقل صحيحا عنهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على

شئ لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسين وهو طفل صغير

فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال لا تزرموا على ولدي

مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم ونسبتي لغيبا وجلالة نسبا الى هذه البيعة والنص عين دال عليهما ولا العقل بهذا العقل ما نقله السنة

من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من انيح ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة

وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته

واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا شك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه

ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افتح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت

ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

كانت

قال في النهاية في حديث انه ابن صعيد الحسن بن علي فاخذه بحجره فقال لا تزرموا ابني اي لا تقطعوا عليه بوله

فظهر انه كان عنادا مخصوصا باهل البيت منه نور الله مرقده

115

كانت متصلة معمولة من الكتابين والسعف لتا اتفق ذا الحذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم الا كان عمر نفيد على ان جميع هذا

يخاف لو فرض لا اتم واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عموم بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم

كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت لزم ان طرحوا الغيرة وتركوا الحمية واستسلموا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فيقتلوا من قصد

احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفع الاحراق

في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشا عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع وهذا

العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله ايرضيهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا

وان احراق اهل بيت النبي لا يجوز ولا يحسن للناس لو كان هذا امرا واقعا لكان افحع واشنع من قتل عثمن في قتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في

جميع الاخبار لتوفر الغرائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا ذكر هذا الا الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه

ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذا لا يكتفي برواية واحد لم يوافقه احد اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر

شاذ لان الوقائع العظيمة تتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة

عند اهل الحديث السابع انه ينافي هذا روايات الصحاح فان ائمة الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة

ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة

بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ايتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وما كنا

نمتنع عن هذا الامر ولا نحن نرى غيرك اهلا لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر

لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بحجز الانصار وان كان لك في هذا الامر

رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك الناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر

المنبر وقال ايها الناس فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و

هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه فحضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان طرا د

الصحاح وهم لم يكونوا الملتزمين طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كمنصبهم فان ابا بكر لم ينصب بنفسه اماما انما كل من سؤال الناس يبتغم بالتزايد

ثم ان اصحاب الصحاح من رواياتهم ان اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله

اتدع الناس وتمضي وتعمل في السوق فقال الرجل علي كالاكل ولو لم اعمل في السوق لضاعوا اني مصليكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت

عيالي فجلس امير المؤمنين علي مع اكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان وعمر في المسجد لو عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله وتبرع

عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة

جميع ما تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ لهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال الى

عمر اجانة وحلبا وثوبا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال

ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من يتشوه طاعن هذا ما ذكره من طاعن الصديق وشيخ

المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرضيه المؤمن الموافق ويسلمه المخالف المنافق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا

يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق

امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية

اخت ولكنه مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسته تنبا في قريش الاستيلاء والقوة فانتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام

فلما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين ضعفاء الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام

رسول الله دعى رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله ودخل على رسول

الله وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين وقال رسول الله يا رسول الله اللات والعزى تعبدان علانية ويعبد الله سرا فخرج هو

والنبي وسائر الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال الصحابة رسول الله ما زلنا في عز منذ اسلم عمر ثم كان

وزير رسول الله طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى

وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب

الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش تكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن

الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم ضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن

الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

نقطة [illegible] ٣ احمد

سالكا فتحا فطا الاسلام فتحا عظيما وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت
باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه لان هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مقابلا
منافضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الامور العجيبة التي لبس لهم جواب عن هذا الشبه ومضا بل عمر لا يعتد ولا يحصى وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشد على الكفار كما هو شيمتهم ومعلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بصحبة رسول الله
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول الرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل براية وينزل القرآن على نص رايه روي
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر فاختار
الفدا وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفدا وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم فضله في المشاورة قول عمر مختار اعتد ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يتصور ان لخباث خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابي بكر في تهيئة الجيوش واهتم مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بلغيابها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اعني من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سيرة عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة
او عسكرا ولم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في
تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وكان يحمل القصاع على رقبته لايامى الغزاة واولاد الشهدا وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جملة اخوال هذا الاعرابي صكوك في ان التجسس لطمة وضع عليه المطاعن هاهنا يجري على عادته في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاغاثة وعليه لتنكلاد انتهى واقول بتوجيه على ما ذكره ما لا يخفى من الرد والايراد منها سماجة افتراءه على المصنف بنسبته احراق بيت فاطمة الى عمر
لظهور ان المصنف لم يخبر بتحقيق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشيا واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بغريب بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات
اهل السنة كما تري ويعترف بذلك الشيخ الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وهذا صاحب كتاب الايضاح
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذلك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسما والرجال في ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في الطبقة
الثانية الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمن لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان
من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال انما احد الرواة وهذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع
ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمن وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلاثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانة فظهر ان الانكار تعنت وعناد نعم ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي مسلم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة كان في وسط
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد اما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف والجريد كما يؤخذ في بعض روايات البيت فهو مسلم ولا بأس
من تلك الصحة كثرما هناك من الادوات الخشبية او الحجرية لتعدى الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استحيى عن ذلك لاقام هناك من يدفع النار بالماء والتراب
وان اراد انها كانت مبنية من حجر والخشب والسعف لكن يظهر من الاخبار على انه من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ كبده

فايدة: رد [illegible] السعف والجريد

لا يبالي

116

لا يبالي باحراق صورة قبر النبي ومسجده بل نقول ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك عند ابن لا يخاف لومة لائم في ذلك فالظاهر انه لا يبالي
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المصنف هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالثة والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال ودفعوا الصائل على كل حال ووقع
هذا كما تولى هذا المسكوت عنه رضى بما اوصى به النبي عليه السلام من الصبر وعدم منابذة الثلثة لانقلب ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى وثور القبائل مرتدين بالفتنة في طلب ثارة الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمن يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر وقد اخذ بلحيته وضرب نفوسه بمشقص سمها على وجهه سلم عثمن نفسه للقتل
للقتل ولم يطلب ولا سل سيفا على محاربه ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين امر مردود بما سبق من ان الكثير
القلب انما كان في طواغيت قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عليه السلام كانت في صدورهم ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا فلما احال قريش في تفريق كلمة الانصار وحسدهما بين الاوس والخزرج العداوة القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ ثار بينهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الفجر الى ان هرب الى الشام كما مر وقعد دون بيعة
علي عليه السلام الى ابي بكر قال الخزرجي لرئيس وسن ما حملك على ما صنعت الا الحسد ابن عم سعد واما التكلم في ذلك فقد تقدم وقوعه عن سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناصب دخول عمر من اتيان الكلام في الاخافة بان قال لأي الناس
انا عليهم وان كان هذا القول بهما ابلغ من قتل عثمن واما قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان ابلغ منه قد حصل الفرق بما ذكر من ضد الاخافة بالاحراق
وتعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون ابلغ من تعلية قتل الحسين بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الاخافة
بالحجرة من بعدهم على قتل الحسين كما اشتهر انه شاور واحد عن بعض اكابر السادة قتلوا الحسين في ارض كربلا فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذه الوجوه انه لم يرد الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فهو لم ير اصل
التاريخ لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فصدق انه لم ير فيه لكن ينبغي واما ما ذكره فيه من نفي امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفي
رواية واحد الخ فيه ان المصنف لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خيرانة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المصنف بالتفصيل لهب و يجري كما لا يخفى واما ما ذكره من اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الواقعة
العظيمة بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك
ونفي تواتر ذلك في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه لكاد بين اهل السنة ايضا مع ما العة الاعداء انما تدل
على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه المشكوة هو ما انفرد به من ليس
ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانهم قد يسوقون ابل يحتاج البنوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا وعلى ما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة
وقدحهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل جاهل بحت لا يجدي نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بانا
نجد في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما سكتا عن رواية ذلك القدر لما هو دابهم المقصود الاصلي في تلك الصحاح ذكر احاديث رسول
الله واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فقد سطر ارادوا ما نحن فيه من قصة جرت بعد رسول الله فلو لم يذكر فيها
كان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا ابوا قعودهم عن البيعة ثم قبلوا بيعتهم انما هو من اضافات الناصب لم يخرج عنه صحاحهم غير ولا اثر ولما قوله انما
بيعة فاطمة بعث امير المؤمنين عليه السلام الى ابي بكر انه يبايعه فهو صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة عليها السلام علي عليه السلام وارادوا منه عليه فانهم كانوا لتهيجوا
فاطمة عليها السلام في اعين الناس لهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة عليها السلام ولت وجوه الناس عن علي عليه السلام فالتجا الى بيعة ابي بكر والناصب حذف هذا لما فيه من المصلحة
لهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي عليه السلام واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالآخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر وقبل بيعتهم اياه واما ما ذكره في بيان ما نقل عن ابي بكر لنصب الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم او نفعل
بعض الوجه لملتمر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امراهم على طايفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك بعد ظهور نفاق
قريش من الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في تمسكه بالامر كما لا يخفى واكثر ما ادعاه الناصب ها هنا من ارباب الصحاح سقام معارضه بما فيها
زيادة والنقصان على نحو مطلبه الفاسد فيما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما انما كان من اموال الناس ويتنعم بالدنيا اذا لو صح لا يفيد
في دفع ما تر رواية عن مولانا علي بن الحسين ان الناس من خلط الدنيا والآخرة بنال الدنيا والله يعلم ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
المباحات المحللة فيترك لذلك الجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
من هذا القبيل الادلة الدالة على غصب الخلافة ونقصه للامامة بالجلالة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على نقصه في بنوة الاستحقاق

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح غدوة الى السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده ونقصه لما فيه من ان
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما ونعم ما قيل نظم [illegible]
[illegible] واما ما ذكره من قول الاصحاب [illegible] لا يشغله البيع في السوق ولا يضيع امور المسلمين فلا ادري كيف
اضاع امور المسلمين كيف كان يتحقق [illegible] شغل السوق [illegible] الشجاعة [illegible] والجيش وغيرها
[illegible] من بيت مال المسلمين [illegible] وهذا الكلام [illegible]
لاداء لما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مشهورا لم يخبروا به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وائتلاف في مجندة الارواح الا
فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا نالنا البيان ثم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في اثوابه التي تلبسها ايام حيوته آه ففيه لخلل ونقص اذ كان
المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه ايضا له او لابائه من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في لحمة ثم بعد ذلك وصيته بدفنه في ثوبه
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بلغ عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضمخ بزعفران
حين تكفن فيهما واما ما ذكره من صفة المطهرة بالاعرابي فهو منا لوصفه سابقا بانه نبطي كانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك ستارهم وح كونه مشوما على المخالفين وحجتهم واما اللعن في ثار توجه الى هذا الناصب الشقي اظهر من ان
يخفى فانه طرد في ايام حيوته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور امثاله من نواصب الدهر وقد دفن المصنف قدس سره في عز الدنيا
والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين كانه قيل في ذلك حشر غلام علي باعلي حشر غلام عمر باعمر ومنها ان ما
ذكره من اتصال نسبه في الاب العاشر الى اباء النبي مع بعد الاتصال لا ينفعهم ولا يغني من جوع فان اباء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسايله الثلثة المعمولة في هذا الباب واما اباء عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تع في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش
فكذب ظاهر بل لعله لحد وغاية رذيل الاسلام انه بعد ما كان كابيه خطاب حطابا كما سينقله المص عن ابن عبد ربه في كتاب العقد واعلى ما ذكر صاحب
الاستيعاب سفيرا في الوقايع التي كان يقع بين طوايف قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عن ظاهر تفاخر بعض قبايل العرب
مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مناقبهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى ثنا گو ومدح گو وفي لسان اهل الهند
بات فروش ولعل ما ذكر في نسبه من انه لحنتمة بنت المغيرة فبناء على المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم انها حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انما ابنة عمهما وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة القاها هشام بن المغيرة حين ضاعها في الطريق فاخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها
نفر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي يرويه محمد بن شهر اشوب وغيره ولكن لما راى الناصب ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فتخالف ما منهم وتحمل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففيه انه قيد ذلك بايام الجاهلية جهل او تقصير لان في ايام الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبته في الكفر وقد قال ابن عباس في وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكان ذلك في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر فغاية امره كما نقلنا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وتسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان عمر [illegible] قريش كانه فلم نحصل له معنى محصلا فليبين ذلك اولياءه حتى ينظر في صحته وفساده واما ما ذكره
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله وهو كمال الاربعين كان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزقهما وذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصده لاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من بلغ
اربعين ولم يجئ العصا فهذه عصا وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة لخلل انهم في تقرير سنه خالفوا في تقرير صاحب الاستيعاب الخلف في سن
عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين
ستين انتهى ومن هذا نعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا انهم لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لسنه عند اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس واربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول رابع اربعين رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويحذف الناصب الاحباب
وفيه ما فيه على انه يختل الحد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم قالوا مازلنا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي مع جماعة الى المدينة وعذب من بقي في مكة كما رواه ابو بكر واما ما ذكره من ان عمر كان وزير رسول الله طول حيوته لا يبعد

عن مر

عن امر الابرار وشانه فقد قدر الكلام في تحقيق كل من الوزارة والراي والمشورة فتذكر على ان المحمول عليه بقوله لا يبعد عن امر الابرار فتذكر ان ما
ساقه في شان ابي بكر انه خلا صحابيا ما اذ ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي فيه وطعنهما سابقا بالناصب بعد ذلك من ان رسول الله شاور ابا
بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رووا من انه قال الله تع وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من له حجا بان السكينة تنطق على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخطبه فيما هي عنه اوان اكثر من ان تعد
من ماله الفهم حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر ومما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قوله [illegible] اللهم الا ان
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا لبس يمنع فيه الحجال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر ففيه انه موضوع كما يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء فيتهم منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية لها بل صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخاف المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع ما تبين من
نوع تكرار لما سبق مدخول لما انا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
ثم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم تكن ناشية عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان الهيبة
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجوه لعبد الرحمن الجامي شعر جامي آن كه دهيا بانها غول از هيبت
[illegible] واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الالزامات للشيعة فهو من بيت
العنكبوت وكيف يصح حديث سعد بن وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
انك محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باجتهاد عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى في اهل السنة بعد ما انصفوا
ورجعوا خايبا عن اثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد تعلق الحكم بما سلكه عمر في
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر لا يفيد ثبوت
هذا النهي في سائر ايامه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه بهذا الخطاب حقا لا ان ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من جوامع الكلام
والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فجك عمر انه يفر عن الشيطان ذلك الفج فيطمئن قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخوف ما ابليس الشيطان
من بني آدم الاتام من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث القهر
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعين للتوبة على يده فقال له النبي انما يقبل الله
توبتك اذا زرت قبر آدم فرجع قاصدا للزيارة فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فخبره ابليس على ما جرى بينه وبين النبي وما امر به من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك لم تسجد بامر الله تع لادم حين حيوته مع ما له من الحسن لقبوله ثم تسجد له بعد وفاته وبامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما ندبه النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر انه كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان حال هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به لالزام الاعداء يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب بغير
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر ومما رواه من ان الشيطان يلق عمر الا خر بوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول عليه ليس موضوعا ما ويلكم ان الشيطان يهيب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى يدخل اليه واخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تع وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى
القى الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغان على قلبي في كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تع فالشيطان لم يهب نبيهم عن رسول الله
ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تع ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف تبرا له وهو يهابه ولقد تحيرتم حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد وقع في كلامكم اشياء ترد في وجوهكم وانتم
كالحوت واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق صدور ما يناسبها
ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا يحصى ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد كان
الرجل في الجهل بمكان لا يخفى [illegible] كما لا يخفى على ابنيته واما ما رووا عن صحاحهم [illegible] من حديث جر قميص عمر وتاويل ذلك بالدين ففيه ان الظاهر من القميص
جر ذيله على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الذيل بخيلائه وحاشا عن النبي ان يأول جر الذيل الذي يدل على البطر والتجبر ويستلزم تلويثه بالقاذورات
بالدين واي قبح اشنع من تسليمك بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة
مكرر لا طائل تحته وقد مر ما فيه مكررا واما ما ذكره من ان النبي كان يعمل برايه وقد وقع تارة من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على تصديقه فغير مسلم واما ما رووا عن الصحاح عن النبي انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون آه لو سلم صحته فالظاهر ان الحديث المذكور تنبيه

الدال لا يتشدد بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سبق ذكره المصنف في مطاعن عمر كثير فينظر فيها ولما ما ذكره
من شئونه في قصة اسارى بدر وان القران نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما رسولنا انهم يستعملون
اراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره وانما هم يصدرون عن سر الله وحكمته وتدبيره في وجوه متصرفاتهم من حرب او سلم الى غير ذلك الى ان اخبر الى غيره لا ترى من
كان الله مدبره ومختاره في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيرهم معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه دونهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
يحتج بها على عباده فشئونهم مع اصحابه في اسارى بدر وغيره لك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد او شوايب الفساد ولما
اشار النبي صلى على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار البعض جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واعانته كون الاية نازلة
لتحسين عمر واختياره فقوله بخصوص لو كان منفردا بما اختاره وليس فليس لو سلم فان كان في تلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجدي استراحته الناصب
في ابو بكر وفيها كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بادئ ذي بدء حيث
اعني قوله تعالى فضرب الرقاب واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وتمكنوا الاسر تغيرت المصلحة وكان سبقاءهم اولى والنبي لم يعمل برأي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش وقتال الذين سماهم
اهل الردة بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي ع وتدبيره وفي هذا المنع ستر اخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة ثابتة ففيه ان اقامة قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد بتقليد او دفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المجبولة واما
قوله ان سيرته في الخلافة غبطة علي ع في الحكم والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولايات الفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته وهذا
كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي ع بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع علي ع من ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمن وخذلوا عليا
واما عكز [؟] عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على عباد الامة مسلم الا على اهل البدع كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنهما اذ
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمن فاجاب بانهما كانا عادلا بالنسبة الى جمهور الخلايق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا
اتفقوا على قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضايل عمر وسيأتي انشاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه مما يلوح عليه شرف التوفيق
واضاءة الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها انه منع النبي صلى الله عليه لما حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفوا بعده واراد ان ينص حال موته على علي ع
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشي وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو موجع فلا اشانة في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لانه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه في رأيه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله في ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رأيه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكره انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر ويدل عليه ما روينا عن عايشة انه قال
ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدل على النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا نعم
اعتراض عليه بعد النقل انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اهتدى في هذا الفصل بامانة عمر فلم يأت الا بالهذيان والهذر فان عبارة الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ هجر ايضا مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتامل في اطراف
الكلام ان المصنف قدس سره مصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن حجر العسقلاني ذكر في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي
لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحاول ان يفسره بتفسير بكلام المرضى فنقول لازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لم يسيء
ادب عمر مع ان الان كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه عند افهام العرف انه يهذي ويهجر فيعاد اساءة الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شان
النبي ان يهذي او يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه

بعد طلب

بعد طلب كتابة الكتاب مخالفة الاصحاب وصدر العتاب امرهم بثلث فقال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم انتهى وهل يكون هذا
مقاله من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الوصية الا انبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه
فراد هم الله
الكرماني في شرح البخاري بان نهي النبي في مرضه ابعد عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما ورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا منافي شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عن قريب انشاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه ففيه ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا رأيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين من يحتاجوا
الى عرض كتاب النبي عليه او يعتد بفهمه وبصار في ذلك لبنه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي واله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن تعجيزه النبي قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعدي ابدا ولم يتبيلوا [؟] قوله ولم ينقادوا الامر بل قوبلت مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر او يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته في
استخلاف عمر فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب تحملوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النصوص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والرد بحسن رد دفعه في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل لكما تر وصية النبي كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا واعجب من هذا انهم استندوا على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي ثم ولنعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى **شعر** اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر وروا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي عن
كتابة الوصية التي وصفها يكون مانعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وابقاء الفتنة وابقاءها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد آن بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود كه هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا و عمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله و نزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سبب اضلال الخلق
وابقاء للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فهم وافهم قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والتعدي على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط منها احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق يجعله
كاشفا عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف خطيب الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بحق [؟]
نميتوان يافت وگفتن انكه چون كتاب الله وسنة رسول الله درميان است بمرشد چه حاجت بان ماند كه مريض گويد چون كتب طب هست كه اطبا نوشته اند
جز ... باطبا رجوع بايد كرد كه اين سخن خطا است زيرا كه نه هر كس در فهم كتب طب ميسر است و استنباط از ان ميتوان كرد مرجعيت باهل استنباط ميبايد
كرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدر اهل علم است كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نه سطور دفاتر چنانچه حضرت امير المؤمنين فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث
النبوية واما كتاب الله تعالى فايات الاحكام منه انما هي خمسمائة اية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاع واضاع ثوابه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح اه ففيه اعتراف بما انكره قبل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح ثم انهم
مبتلون في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا اه فحاشا النبي عن ان يحتاج الى امر ناه ووازع وزاجر ولعل اشتبه الامر على
الناصب القاصر بان الذي كان يقول لعمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه من غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول كجهر بعضهم لبعض الايات واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا فيجاب بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه وتبرهانه وما هيده بالوحي الالهي وامن بذلك من صميم القلب خالص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع الحال واما ما ذكره من ان
قول المصنف انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون باعلام الله وتأييده بالحدس والتفرس
كما ورد من قوله ع اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك المسلمون الحاضرون هناك بقراين موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

واما ما ذكره من انه لم لا يوبد ان ينص بخلافة ابي بكر اه ففيه انه لو احتمل ارادة النبي ص لهذا لما منعه عمر ومن معه لما تقدم سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي ع ولان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه ص اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم ففهموا ذلك ع ولنسبته
عليه ونسبته الى الهذيان كما مر ومن نكر ذلك فقد اتهم وخذلانه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد تراهمنا لفظة له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم
انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه حقيق بان يستحيي من الجهل ويختم كما ختم الله على قلبه بالقصور واما ما زعم من ان ارادة النبي ص للنص على علي ع
حال مرضه وتوهمنا نقض لسبق النص عليه حال صحته فيدل على انه لم يعرف معنى التناقض ويلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تأكيدا واهتماما
بشأنه من باب التناقض وبطلانه ظ وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما تم امره قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده فمنع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما اظهر الشيعة شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرب الناصبة في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
بصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله ورووا انه قال ان النبي ص غلبه الوجع ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ص ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما
يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء فضلا عن الانبياء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام فيه قبح
الهجر ايضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي ص وهذا ايضا سوء ادب بشنيعها وجهل بعلو مقام النبي ص فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين لعنا العنفا ان النبي ص هجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم تعليل الحكم بكون ما قاله النبي ص هجرا غير مغن للامة
عن ان يحتج الاستغناء من كتاب الله تعم وايضا لو كان عمر اراد ذلك على وجه الاستفهام استفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب غلظته فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذر الصادر عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوسواس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره لهم ع ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي ص يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعله قد ظهر من قرائن قوله ع لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي ص من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي ص اشتد به الوجع ومثل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة وراى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطئ ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله ع اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي ص وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي ص كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله ص فان كان الامر فينا علمنا
وكراهة علي ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وقيل انما الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك اه واقول الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب في الكلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بظهور قرائن خلافه بلعل وليت وتقبل الظلام ما رمنه وكيف لا يفهم عزم النبي ص في ذلك مع ابانته بصيغة
الامر الذي للوجوب كاشفا عن تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب راي عمر ففيه انه من اين علم اصحاب ابي بكر صوابه وما وجه تصديقه
لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه ص يريد بيان النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية فصوبها الموافقون لعمر لكراهتهم لخلافة علي ع
منع عمر عن ذلك وح يثبت مطلوب الامامية ويصح جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابته ذلك بالاشفاق على النبي ص وان لا يتكلف في تلك الحال المشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه ص لم يكن يكتب
تلك الوصية مع قلتها بحيث الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يتعلق لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الاثالة مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه
كان اميا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وان كان املاء فبان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن في ذلك
على تلك المشقة امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه ص مؤيد بالوحي معتضد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي ص اعلم بحال نفسه
والمشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له مع انه
قد وقع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي ص حيث علموا يقينا ان الله تعم ورسوله لم يكلفوا احدا الشيء من التكاليف الشاقة ولم يعجزوا

قوله تعم

قوله تعم في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن
اين نشا خوف ان يكتب النبي ص في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يعلل ذلك بظنه بانه لما كان النبي ص في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصود بقوله وراى
عمر اه ففيه ان راى عمر مصلحة مخالفة لامر النبي ص عين الكفر لقوله تعم ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد
علم تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعم قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان ما طلبه النبي ص وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بعينه بان النبي ص والا فامره ص لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
راد على الله تعم وهو في حد الشرك بالله تعم وايضا لو كان معنى قوله تعم اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي ص بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا جاهل ومعاند واما الثالث فهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين اه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لترك
النبي ص وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل ثابتا عنده في كتاب الله تعم فضلا عن سنته وخطابه بذلك لما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فهو نوع مغالطة بان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما يترتب عليه مشقة عامة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فيكذبه ظاهر ما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي ص يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والضوضاء عند تنازعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق
تقول المنافقين في ذلك بادعاء الوصية ففيه ان ادعاء الوصية لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي ص حتى يكتب الكتاب في شأن ابي بكر
كما زعم النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالنظر
ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي ص من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك
الكتاب لم يكن للخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي ص عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عنه ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عند حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان الحق
ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه لا ان يحضره وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد فيه
في شأن عمر كما ذكرناه سابقا فكتب انه ان عدل فذاك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل او جار فلكل امرئ ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي ص كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار علم عمر بكتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرأ على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
تقبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته امس ووليك اليوم كذا روي والمنع
بقوله وقد قيل انه كان من النبي ص بطريق المشورة والاختبار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي ص حالهم في طول مدة
صحبتهم ولخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسألة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقامه قد عرف كما قال تعم
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المنبئ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا لو كان
ان يكتب شيئا في تعيين علي ع للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكروا ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو اغمضنا عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي يبتدأ به النبي ص من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به ص في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي ع انطلق بنا الى رسول الله ص اه فقد اطلقوا فيه ان عليا ع كان ملازما في خدمة النبي ص ايام مرضه فلا معنى
لقول عباس له انطلق بنا اه وانما نفرى هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين غيروا معنى الحديث على ما ذكروه ويؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وايضا اذا كره علي ع السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري فمن الذي سأل ذلك عن رسول الله ص واقتضاه منه واما استدلالهم
بقوله ص دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك مع ان فيه من المنع
ما لا يخفى لان قوله ص دعوني يناسب اجابته عنهم اولا وامره بقوله هلموا او ائتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جدا والعجب من القوم
كيف يحملون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء على زلة الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم
عن ذلك مع وجود المحامل لظواهر تلك الايات ويتركونها ويهملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء باضعاف على غير
ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تأويل واضح وهل هذا الا عداوة بينهم وبين الانبياء الذين هم في محل
التعظيم وهذا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسترهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي ص على ارادته ص النص على خلافة علي ع في ذلك الكتاب بوجوه الاول مجرد منع عمر وظهور كونه من اهل الخلافة لابي
بكر لئلا يكون نقضا اياها اولا ووسيلة الى نقضها ثانيا فانه سعى في منع النبي ص عن كتابة تلك الكتاب بالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته

نسبة تلك المساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه والعقد
البيعة له ومن تصريحه بكونه خليفة باستخلافه وكان هذا العقد بينهما معقودا قبل ذلك بالاتفاق جمهور قريش المعاندين لعلي م وحيدر ولهذا العهد
باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي بخلافة علي م في غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم نعلم عمر من النبي
ويريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي م في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما اتى به من الكفر والهذيان الشائع
بحضور ابن عباس وغيره عند ذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل معه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي م لما عرض له الحزن والبكاء لهذه الخطيئة انه يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وامر خلافة ابي بكر ومخاصمة الثالث ما بينهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى م عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان وقيل الثالثة هو قول سليمن الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها ولما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي م كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء الحق وابطال اودعنه
والله يحق الحق ويبطل الباطل ثبتنا الله انتهى قال المصنف رفع الله درجته ومنها ايجابه بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصده بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرار في موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين وديعة الامة فقال اللهم
هذا وديعتي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه انه يا مر ان براتري كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد لبسا امامة في نصب ابي بكر اماما او فوضت الامة باسرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فليرجع العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرايع ومنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان الامامة مسئلة
عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قتلوا سعد
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امرني عليكم فمن
امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتتابع اوامر
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبداه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال انه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب
وما ذكر من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر اولا ولا اخرا لتخلف سعد وعبادة وولده واتباعه ولا اخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المصنف واما ما ذكره
من ان كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا اه فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب لمخالفته لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل
والعقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن يعلم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدءا لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المنسوب بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صد ولحدود اسوا واحد او اكثر
لخوف ان لا يرضى بذلك مقصود والحراق بيت اخي بيت سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان يريدون ينسبه الى
الدلالة فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدأ حدوث البدع والالواث وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما تسمية ابي عبيدة الجراح بالامين من ابي بكر وعمر امارة لتحاميهما له جزاء لمعاضدته اياهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كان لنا
فقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع علي م عندما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره فزعم في ضمن ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل م وقصدوا ان جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد م واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المصنف قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصدا
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي م بل انكر ذلك لما قال لو قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

اما سمعت

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم الاية فقال ايقنت بوفاته وكاني لم اسمع
هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله لما توفي
وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فلم يجلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان لا يتسع المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يرتدوا ويرعوا اهوائهم من ايقاع
الفتنة والاضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امر عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم وخبل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى واقول كل من القولين المذكورين في تاويل
جهل عمر بما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان تشبثه هذه المرتبة من التغلو
والتولد في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكرة للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول الخوية عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا ننصرف حتى نرى ما يطرء من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة للنبي
لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتغيب باشتغاله عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من المنافقين في المدينة خائفين فهم
لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفين كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من ال محمد م فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
وان كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على صاحبه قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين م ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين م وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام اما الغفلة او نسيان او
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء واكابر الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم رايت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى واقول قد مر انه لا يجوز الاجتهاد عن النبي وكذا على الامام القايم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله ويجوز
ان يكون برايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستعجال يحتمل المبرله فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في قتل مسلم او رجمه
مع ما علم من الشريعة مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضور اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لان عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه على ذلك رجع الا ان هذا يقتضي
ان عمر ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن احد امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بتحقيق حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان اكابر الفتوى يرجعون في مسائل الحكم الخوضية
ان ذلك انما يكون في غير من له الولاية العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق فيقع عنه الفساد والظلم بل
ما نحن فيه من تينك المسئلتين من المسائل الغامضة التي يحتاج فيهما الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يفعل
ما سبق من الاستعجال وعدم المبالاة بما لا يتحمل شيء واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشأ من اشتباه حاله
ومكره عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستشهاد على وجه اتم لكن نحتاج فهمه الى توجه فنوجه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ابيه
ثم ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن اوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضل الفضل الذي هو رتبة الكرام من اصحاب الكاس والجام على
الارض وهذا الامر ربعه ولا يشبع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهور وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

توفي م
قام عمر في المسجد
وقال ناس ان محمدا
ان رسول الله
صح

[illegible]

المال الشبهة انه راى النبي صلى الله عليه وسلم زوج فاطمة بخمس مائة درهم فقامت امراة البرية بنهيه بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت واعتذار قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر حتى فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية لان المروي انه رجع ومنع حتى قالت المراة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه انما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا تقتضي اظهار القبيح تصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمراة مخطئة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول شأن عمدة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الامة فامرهم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يامر
بالسنة ان يحفظوها ولا يخصص امرها بالوجوب بل له الامر باشاعة المندوب وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة
والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة فجوابه خطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير والاستئصال
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لا ارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المروي انه رجع فهذا غير مسلم ولما كان ظاهره ربما في ما ذكرته المراة من جواز المغالاة بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال التواضع واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لا تقتضي اظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والتصحيح لاخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **واقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان ليس للامام ان يامر الا امر استحباب بحفظ
السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فعلتموه تأسيا به كان احب الي فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد بالتذكير يابى عن هذا ابا بينا وان اراد الاجماع على ان له يامرهم امر ايجاب ويوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نسلم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يخصص امره بالوجوب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم فقبيح التهديد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا وقوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك الواجب وفعل الحرام لا لترك
مستحب وفعل مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره بل في ما ذكرته المراة او ان نقل
قد علمنا ان ظاهر امره وباطنه كلاهما بينا نبين ذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لا تقتضي اظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان ففيه بين البطلان لانه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب تهمة السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المراة ومماشاة معها في تسليم ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر للزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المراة لزوما
لا ستر به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المراة لتنبيه تواضعه معها بتقرير الخلاف الحق وهو معصية يضل بها كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو تسبيح رجوعه عن حكم الاية المبيحة لمغالاة المهر وكذا ما سيجيء من قصة ابلاغ النبي
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله هينئا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا ان بعض هنا خلواته ووضع الخد على
الارض عند تذكير القايل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ ففيه طلب منع المغالاة كان
ان المقصد عن عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة صح حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا نسلم انه يفهم من كلام عمر شيء من ذلك الا ان اراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطات من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
لم وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة وهذا اظهر كذب [illegible] انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
للحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملته ومع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكسر القدور التي طبخ فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الحاجة الى
[illegible] لازالته الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الاواني التي فيها الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر فيجوز لعمر اجتهاد في حل

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما كان القران لغيره اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى **واقول** اراد المصنف
من قوله تعالى ولا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالراي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والعارض الذي توهم اجتهاده [illegible]
وعند تمامه لا يتوجه عليه شيء اصلا وبهذا يندفع عن عمر شيء من جهات تخطئتهم اياه والخجل وايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي لا بقدر الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب و
شرايط مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس والتسور ونحوه
انما يتحقق باخبار عدلين عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد صرح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن شيئا مما فعله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المص ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مناقض
لما ذكر من لحوق الخجل عليه خلفه لانه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما امل له
وهذه المسألة سؤالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المص فههنا لم يتعرض لما ذكرنا من المناقضة فتم فازالة المنكر في
القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي فهكذا ينبغي ان يتم التجسس
واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به فمردود بان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الشرع فيكون هذا سنة لفعل عمر الى التجسس
في مخالفة نص القران باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا كما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي صلى الله عليه وسلم واما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر آنية خمر فاولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا ان عليه ضمان ما كسر صرح به ابو الحزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والاثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا نجاة هذا تخصيص الشارع النص الدال على عدم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان وخصص المحتسب في
كسر الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واحد كما يظهر بادنى تامل **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه كان يعطي
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
نحلها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطاء لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ان سبب ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة الاف درهم وكان هذا بمشاورة
الصحابة وفيهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤوا فاعطاء النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يخرجهن التوبيخ بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش الفقراء فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ قرضا صرفه في الجهات التي يدعو الى الصرف فيها مصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب الكذوب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك تاسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بضدها مع اهل البيت علم ان ذلك مقتضى التسوية
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها ويجري رعاية بتخاطر بنته وبنات جنسه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حيوة ابي بكر ثم لعمر ثم اقول فيما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المص
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان نوع الافراط في حق بعض الزوجات باعطائها اكثر ما اعطاها النبي صلى الله عليه وسلم والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لا يصدر
الا عن الجهل وبغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وبه اندفع بما ذكرنا من ان النبي صلى الله عليه وسلم قد فرق حيوته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش الفقراء فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الحال بل يدخر ويكنز لاجل طلب الاستقبال واغتباط الاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فينافيه ما ذكر
انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حيوة فاطمة عليها السلام كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك الذي قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك الى فاطمة عليها السلام ولما اطلع عمر على ذلك اخذ منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة
له ارى وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلجلج في شهادته اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود وحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد درء الحد عنه
[illegible] فقال السيد المرتضى كيف يجوز ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة منهم في الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان امير البصرة وكان [illegible]

يبغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا واتوا عمر فاحضرهم من الكوفة فشهدوا عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب نصفك فلما شهد الثاني قال قد ذهب ربعك فلما شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المرأة في ثوب ملتحفين به ورايت الفخذ على الفخذ كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقات ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن خلكان وابن كثير وسائر المحدثين واصحاب التاريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن ما على رواياته فليس فيه طعن بتة لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا امر مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد الاية ولئلا تفضح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك لا اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى **واقول** الرواية التي نسبها الى المعتمد ليس مما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم يوجد في تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرون مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ولو بكل من نسبة هذه الرواية الى المعتمد انه لم يذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة وغاية من بعدهم ولهذا اشتهر بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المصنف ذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المصنف ولم يحتج الى تاويل الرواية بما الاتيم ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرأ بها الحد هو الاشتباه الذي يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطئ رجل امرأة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل له في درء الحد فاين ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل ولصار الناس عن كيد الفساق في عويل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرناه ولما استدل الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك لمحبة الله تعالى وحفظ حدوده وحفظ المسلمين عن كنود ذلك لكونه والاقتداء به في الصلوة والتسجيل عليه انه ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمنافسة ومن ابن علم عمر وهذا الشقي من اولياءه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا في قصد اقامة حد الله تعالى كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المصنف عن عمر من انه كلما كان المغيرة قال خشيت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما تلونه في الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في امهات الاولاد انه قال اجتمع رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وانا اليوم ارى بيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق برأي الامام والنبي صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان رد الامام لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم فضلا عن الخطأ فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه نص عن الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان المراد المفهوم من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عربي من جنسهم وما سيذكره المصنف من ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من ذلك تفضيل الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روي انه صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاءه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطأ من غير تدبر ومشورة باهل البيت ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين عليه السلام كان قد تغير اجتهاده كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات من ابى امية ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان منقرضا تعرضا او صلت النوبة الى علي عليه السلام اراد تغييره وجعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى لا ينكر عليه

احد ازاله

احد ان ازاله وان نكاح اهل الفيجين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف انهم في تعيين حكم علي في هذه المسئلة فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين علي على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم اعرف بمذهب امامهم واما ما اجاب به الناصب من ان الصادر عن عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المصنف من الرأي الذي كان يستعمله عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون في غاية ما سيذكره في بحث اجتهاد من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه ولجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك برواية نبيه واعترضه المرتضى رضي الله عنه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم لم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابن عبد الله انه حملها فقيل ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك من راي رآه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما يشاء بما يشاء وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء لا اوتي برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي قد قال ادرؤوا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم الصحيحة عندهم تدل على ما ادلت عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخرى كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عنه عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق انا فعلناها ايام رسول الله وابي بكر وبعض ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملناها وفعلناها مع النبي ولم ينزل القرآن بحرمته ولم ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى عنها فقال ان عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله نترك السنة وتتبع قول ابي وقال محمد بن حبيب البحتري كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون باباحة المتعة للنساء وقد ذكر الحميدي ومسلم في صحيحهما والبخاري ايضا من عدة طرق بجواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين بامر النبي الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء هذا كلام والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر على الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست زوجة ولا مورثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما تركتم واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر على ما يذكره الشيعة وان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم يتعرض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ لانه كان يعرف شيئا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كلام لم يحرمه وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يجزه وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم يجز الحلية واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي واوافق رسول الله واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعى المرتضى انتهى **واقول** يتوجه عليه ابحاث الاول منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكلام وبحيا لفتوى عمر لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدنيا اختصت بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يقبل الخلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليرجعوا على ذلك تقرر الامر على الحرمة ونسخ الاباحة ونشاء هذا التكليف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يحرمها حرمة الا من عمر دون النبي صلى الله عليه وسلم مع هذا التصريح والرد على عمر كيف يظهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطرب روايات الجمهور في نسخه حسبما نذكره كما يظهر مما نقل عن الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعيا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنهما وعاقب على فعلهما فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتهما
ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه اما جاهل او متجاهل
ولهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى ان كنا نمثل هذا الستر فضوحه وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لانها الاجماع
من العلماء على ذلك فتامل فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة لانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان
قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قال لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم انتساب المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم
الذي الرازي في تفسيره وكلما قيل ويقال تمحلات ان تكلموها عن غاية الحيرة والاضطراب بما لا اصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره تمسك الامامية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء يتناول من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصم الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هنا فلم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمفهوم من المتعة سفح الماء بطريق شرعي وهو
فيه فلم قلتم ان المتعة ليس مأذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد فعل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث مروية عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على التحريم مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان هؤلاء ائمة العلم مع شدة فقههم لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل يتفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرر الامر على الحرمة في اخر الامر ولعله اراد بآخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان التحريم كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما ولي [illegible] حمل الجمهور على حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على قدح امامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض حكمهما وتغيير سنتهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان قدح في امامتهما بطل امامته هذا
ما سبيله من انه نهاهم عن صلاة التراويح التي ابدعها عمر فمنعوا ورفعوا اصواتهم فيا بدعتاه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقصا في امامته وولايته وكيف يامن في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرائقهم وهذا هو الوجه ايضا
في تركه لاخذ فدك في ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره شيئا
من ذلك مع ما كان عليه من شدة الفتنة وخوف الفرقة وقد كان يجتهد في كل مقام يقوم بما عليه من نقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان [illegible]
ان ذكر لطال به الكلام وقوله القائل وقد علت اذن بقضايا فقالوا بما نقضي يا امير المؤمنين فقال لهم اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة
او اموت كما مات اصحابي يعني من تقدم موته من اصحابه والخاصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما
بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فبقي الاستدلال بقوله عالما بجميع
الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اخبار الحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غيرهما انما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون في اشاعة حرمتها لئلا يقرروا الحد والقتل عليها خاف المتاخرون من الكثرة وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ
ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فمقدار المقصود يذكره هنا ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له سماع حل المتعة
عنه فيجوز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على ان انتساب ابي حنيفة الى صحبة ابن مسعود فرية بلا مرية ونلها في ذلك ان ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالة
الموسومة بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة وفضائله وتمسك فيها التحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذي افترى
ابي حنيفة ادراكه اياهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال لعل لا استقصاء في ذلك لعلمنا [illegible]

من صنف

ممن صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا خاصا فلانه حاصله جزم خلائق من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا ما شبه منها الائمة من
الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم
به وبان كل من ادعى انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب فاشباه اخر انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمر انا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي او اوافق
رسول الله تاويل باطل لا دلالة لقوله عليه يا حكاه الدالة لانه لو اراد ذلك لما كان هذا المعنى مكان سيفها بعينها عامرا ومنها ان ما ذكره من ان قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول
الله مداومة شرعيتهما بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا [illegible] يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي لم ينه عنه الى
زمان عمر نهى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المرتضى على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب بفخريه على خاطر ذوي الالباب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء
وذهبوا اليه ولم ينفرد بالمنع ولم يتبع منه معاوية منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل الخلافية فيها الاعتراض فيها على
المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منع متعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله [illegible]
بما من اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من رسول الله النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى زمانه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه جعل الشورى في ستة
ابدع فيها امورا قد خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان
تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء
كل واحد منكم يهز عفريته يرجوا ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة
وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح اما انت يا عثمان فوالله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله
اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولى من بينكم ان وليتموه الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما
يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى يزعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين
ما اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا اراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مخالف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى اول دليل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا اتحمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكره انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في خصوصهم فهذا باطل
لا اصل له وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع
وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب يراه باحدهم في عينهم وليتهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بحضر الناس انك جاف حلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
الصحابة وحالاتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد لقيت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة واماميهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب [illegible] عمر قبل ان يخرج بايام قلائل تاوه يوما فقال له ابن عباس
في الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال ذهب عمري وانا متفكر في هذا الامر ولمن ارى فقال ابن عباس قلت ابن تكون من عثمان قال اخاف ان يولي بني
امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعلوا ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن الذي من طلحة قال اعوذ بالله من نخوة [illegible]

الابيح قال في شرح [illegible]
انتهى [illegible]

الزبير فالتجاء جاء فلك ابن للدين سعد فان بد عسكر ولا يصلح للخلافة فلك ابن للدين عبد الرحمن نعم الا ضعيف فالفلك ابن للدين على بن ابي طالب فانه
معانه واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضرب ابو لؤلؤه هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى
القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر المعايب الا دخر للامام بل هذه من باب
الناصحة كوما كان من الجبن ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار بالخلافة على اشارة مجلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص وغير مخرج
خلافته من هذا الكلام ظ فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاد رأيه في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
واما ما ذكر من القتل بعد الثلثة ان لم يتفردوا الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد بعد شدة الاهتمام بعد التاخير لا لنا اخير كا
متفرقة القباء الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فالجواب صحيح ما الغرض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من ابل يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا انظهر بعد الثلثة فان الثلثة كانت من عند الامام
فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر
وطلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى **واقول** منه نظر من وجوه **اما اولا** فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحح
بانا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي ع بالخلافة واعترض عليه هنا
بقوله فهذا اعظم من بحضرة السنة ثم تعيين عبد الرحمن او والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان ذلك واردا عليه **واما**
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يجاهل عن شهرة الخبر لعجز عن اصلاحه نعم ما قال ان المصنف لا يعلم الوضع
ووضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المبتعين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
متعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان يهواه في بادي النظر
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة ومشاحنة **واما ثالثا** فلان ما اسماه الناصب بهتانا الذي
وزعم انا التشيعة ونسب اليه رواية الخبر فليس عنعن عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر للشيعة في نقل الناصب الذي كان من
شدة التعصب في بحر الذي كان تحت سلطنة اليزيدية البانيدية من ائمة دينا يكون يظهر التشيع اهل السنة في المسائل
الخلافية واقوى على شدة نصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين ع انه انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المصنف
ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب لعلي ع ان يخترع رواية يكون فيها في اظهار عيوب الجمعة واشار على
اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة والى تكليف الناس ما لا يطاق فالله الله ما اشد نصبه وما اقل حياؤه ومن لا
في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يصح عن ابن عباس ابن عم علي ع وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
الخلافة طلحة وزبير وغيرهم قبل علي ع ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كراهة عمر باجارة عن **واما رابعا** فلانا لو سلمنا
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته لسبع ايام ما يؤول اليه الخلافة من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تع استظهارا وقال والله لو
فعلاه كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع نزع الامامة من بينهم عليهم وكيف جاز له ان يرضى بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما ادعى به الناصب ذلك من حمل
عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحكم وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ع تحكم وتكلف فالاعتراض في
المقامين وارد **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهاد في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
فالكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل صرفه علي ع عن الخلافة على كل تقدير
النفاد وثانيهما ان ذلك الترتيب المنضم لجعل تعيين الخليفة على الوجه الخاص يكذب بما ذكره عمر سابقا من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا
بحمله مهنا ايضا وقد صار جعله الشورى سببا لكل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي ع من الناكثين والقاسطين والمارقين من المسلمين
ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض بجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة **واما سادسا** فلان ما
ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الصريح بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في
الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير
الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بمحالات
تكلفات لا يتحملها العبارة فالخ دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرائر اما عبا فلا ولبس في هذا الموقف الذي وقفته الا
اتكلم على صريح كلام وابين ما فيه من اضطراب نظام وقد تكلمت وبينا انتهى كلامه **واما سابعا** فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة
لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في ترتيبه اصل كلام عمر الذي يتوجه عليه انه من ابن علم ان الايام الثلثة وقت المشورة باق ولعل

ولو تساعد

عثمان

ولو تساعد بطول الامر لا ينتهي وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عائشة وطلحة والزبير ومعوية
ويعاندونهم بل يثبتونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي ع بمجرد احتمال العلم وتوهمهم تحت طول ستة اشهر وما يقرب منه على خطائهم وههنا لا
يعذرون عليا وغيره من عدة نفر ولم يجتهدوا انهم لم يعينوا مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا التحكم والتناقض البليغ **قال المص** رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تع جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس
السنة تنطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان تبارد رمضان انما فعله النبي ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا يشبهه في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا ليلا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فراى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول ص بان كل بدعة ضلالة وروى ان اهل الكوفة سألوا امير المؤمنين ع ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلما اجتمعوا زجرهم و
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الى
الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ص ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك
به احد ولو كان كلكم بهل عمر انها بدعة فهذه البدع يعضد ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه
بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالله والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفوا كذبهم ونسبوا رواياتهم الى الصحاح وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله نذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابتدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي ص اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
انتهى هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة تطلق ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين
مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن حصولها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كما تقرر في نفسه مثلا عمل المأذنة بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من اساليب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما ذكره
العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى على
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي ع منع في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من المدن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج اقتضى رايه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين ع من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد انه رأى
امير المؤمنين ع اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به ولو كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لكان ابطله وافسده وكذا امر به سائر خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال
على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقرآن في قوله تع ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فبل ان يبدي الخراج ثم جاء اليوم الاعرابي الذي يسوء قوله ويوله يعترض على ائمة الاسلام والملهمين بالصواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة تنطق بان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي ص اخذ من اهل اليمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل قال بعثني النبي
الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء فاخذ منهم اقل الجزية
ولعل هذه مما لا طعن فيه لان سائر الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدين وبعده سيما امير
المؤمنين علي ع والا لكان يقدح في عصمته على رأيهم واما ما ذكر من مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابنا فلا يبعد ان يكون صادقا وان ذكر

لاهل الخمس

وصلوة الضحى بدعة

مقام م

به اهل السنة فلم نر واحدا من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل من
وينقاد له كل من انطوى وجهه وصحته بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن نقبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمن بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذا ... صاحب الاموال الجمة والعشائر الوافرة اسلم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفيت زوجته ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من ولد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله ثم هاجر
عثمن من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمن وعن عبد الرحمن
خباب قال شهدت النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمن فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمن ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمن الى النبي بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمن ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمن رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمن في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله لعثمن خيرا من ايديهم لانفسهم والاحاديث في فضايله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم شرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على رايه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روي عن زيد بن ثابت خلاف قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مويد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد مع جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها وادائها في بيته لبعده عن الرياء
لانه كان يقتضي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يشتمل على اداءها في البيوت دون المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثنا خلافة عمر وبامره فظهر انه لو كان مراده ان تلك
النافلة كانت تفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن تفعل في صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون بادر رغبتهم بقوله لو نفلتنا بقية
هذه الليلة اداء النافلة جماعة لتحصيل عند التسوية بها اجابه بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب قيام ليلته ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ادعاء بلا بينة بل يدل على انه كان يصلي التراويح بل الجماعة احيانا
ادعاء بل يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعلمها الجمعة فيفعلها جماعة ثم الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من انه لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون
عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد تقرر في الكتب
بما قاله الرسول ما ضمنه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له نفعا لظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين صلوا خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها
البدعة المنهي عنها واما قوله فيندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد شدد
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجتمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياها بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورفع الطعن او بارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري قال قيام رمضان سنة غير بدعة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث
لكان تسليم الابتداع بهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا انما لقوا جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وبطلانه ظاهر لظهور اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس مامورين بالعمل بالمختلفين بعد ذلك لا يليق من الشارع الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقع
التنازع بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وقد وقع كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونهم من عشيرة رسول الله

وقوم

وقومه وبما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار قد امركم رسول الله وعترته بالاقتداء بنا فليس لكم مخالفة رسول الله ونحن نعلم قطعا انه مع وجود
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء على ان يكونا مامورين بالاقتداء واللذان بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الوضع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترته ونظيره من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه انا ذكرنا اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا فيقتضي
عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المصنف معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت الناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تمامه واختلال نظامه
ولهذه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين فانما امضى تلك لما انقضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمين عليه الحكم بما عنده كما عرفت في تبديل
ذلك في التراويح مع خصوص رضا اهل السواد بذلك لا يلائمه تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج ففيه ما
وغايته حصول الاجماع السكوتي من قطاطة ومهابته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب من التزييد بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابه فزيد يتبع لقصوران الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولقصوران المصنف لم ينقل هيهنا رواية مشتملة على الطعن في عمر عن احد من رواة الشيعة
وانما اراد الشيعة من ذلك هنا المامور من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يروا طعنا في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف هيهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحناه لكن اسلافنا اهل السنة لبلادتهم وشوقهم لم يفهموا في مبدا
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فواد كل مؤمن موافق وينفي فواد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات المسندة الدالة على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقهم ولم يساعد احد من اصحابنا عليها والمصنف لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعد عليه
الخصم فكيف يقابل بذلك ثم يحتجهم فالحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روي بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنو امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد اسمه امية وهي يقال الرامية فنسب الى عبد شمس وقيل امية
عبد شمس ونسبته النسابين لغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كرغبتهم في العرب لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي عم بالنسب
والقرشية كتب عم في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب التسمية وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي من عثمن وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وقد فارقها عتبة فخطبها عثمن فزوجها النبي منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة ماتت رقية
عند عثمن فخطب عثمن بعدها زينب فزوجها النبي منه وماتت في حياته فلما كان الاثر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله من رجلين
كافرين لم يخلو الحال في ذلك من ان يقال انه حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين من غير دين الله تعالى
وحاشاه ان يزوج رسول الله ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت عم انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة فتزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هاله رجل تميميا يقال له ابو هند فولدت له ابنا كان يتيم ينسب الى هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله
زينب ورقية له من امراة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وبلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفة بكثرة المال فاما هند ابن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امهما اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة تكد
سفرت بين خديجة ورسول الله لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فرباهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من ربي يتيما انتسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل من رباها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربى رسول الله هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه والى خديجة بالبنية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان ربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي الى المدينة فقال لو سال الناس رسول الله يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن ربيتها ففعلوا ذلك فانزل الله تعالى

يستفتونك

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن نحر الايتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال ذكوان خارقة بالنسبة الى نبينا صلى الله عليه وآله فانهما ربيا وسميا ابنا على رسم قريش في ادعيائهم انكر
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين فالتبني او ما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق لحق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لا يبالي بما ادعاه
الباطل ويروج زيف الباطل ويجري ويجري ملبس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي بقوله فليتدبر الفطن العاقل
انه اذا كان حاصل الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغر المغفل الجاهل مع الفة بالعادات وعدم الابتكار
مع كمال ضعف دركه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الظلم والعناد الراضين بخلاف الناس فتنة وشردوا يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن حباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن حباب الاسدي كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال وروى عنه محدث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحة بعض اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه ان جيش العسرة هو ما جهز
الى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا ركبانا على الجمل والبعير والباقي كانوا رجالا والحق كيف قدما القوم الاعطا مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية عثمان
اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك فمن زيادة متابعة المتاخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا في شأنه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على تلك المائتين ... قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناده
الفاسد انه قال حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوعا انهما مذكوران
في صحاح القوم واما ما ذكره من ان لا اجتماع فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا البعض منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات محدثي امية فلو لم
يذكر البعض لكان اولى لانه قد عرفت حال من تحبه من الدين ولا خير في كثير مما ذكر من ان المصنف بذكر مطاعن عثمان من شيوخه الضالين كذب صريح
ينكره الكل اعني كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمن منها انه ولى امور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
الى من خلفه وقال لهم ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان
لقريش تأخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمن كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمن فاضطر الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمن وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح مصر تكلم فيه اهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على ولايته فابطن خلاف ما اظهر فامر بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله اقول معظم ما يطعنون على عثمن هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية اولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين
يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
انه لما علم عثمن ان الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب احدا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فانه حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **واقول**
فساد حال من ولاه عثمن من بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمن وفي زمان خلافة الشيخين على الشيخين ايضا كما ذكره المصنف ومؤلف روضة الاحباب
مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة هذر لا يعبأ به ولا يفي بالاصلاح وايضا لو كان الاجمال
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفتحها الله تعالى بايديهم وحيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه
متعلقة ببني امية علم ان العلة في نصبهم ليس ما موه به الناصب لاصلاح حال الامة بل لو صلحوا للامارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للامارة فضلا عن بلد من البلدان ولا ينبغي من القران ينادي باعلى صوته على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمن انه فاسق لا يصلح للولاية
واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ان اراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة للاولياء والمتقين فناقضهم بذلك كذب صريح وان اراد
الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة وبالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل البناء ولا دار فالنجيب بهذا المعنى فمسلم لكن لا يجدي

ولا يغني

ولا يغني والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نحو يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون
الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل محلة مثلا بجناية
منهم وينهبوا اقواما لتخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من قياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
انزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وابعده من المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله عاملا بدعواه من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي
وفي اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف وقال لا يساكني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يبق احد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمن الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن قول قائل غير عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحتج القاضي بهذا العذر وهلا اعتذر به عثمن عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه
وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله
فيه عليك فقال لهم عثمن ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال ان يفعل ذ
امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقول عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عليه السلام وقال والله لتأتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمن غب ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر ارباب الصحاح ان عثمن لما سئل لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادته الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لانه يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمن واستأمنه فلم يؤمنه رسول الله فاتى من اليمين والشمال والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر وكان هذا من حرص عثمن على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **واقول** لو كان عثمن صادقا في استيذانه عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
في زمانه مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه بشانه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب اللهم الا ان يدعي انه استأذن في ذلك عن النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر الى الهجر والهذيان وفات الوقت عن ادخاله في حياته لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
ومع ذلك ان يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه ههنا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر ويدل على كذب بهتانه بكون ذلك في الصحاح المشهورة انه ايده بما في الصحاح من قصة قبول النبي طلب عثمن امان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تاييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التاييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمن ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة تصديقه
في ذلك بنقل احاديث وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمن في افترائه على النبي في اعادة هؤلاء المطرودين الى افتراء من اذنه م
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل تامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
مائة الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يتناولان من هذا المال ذوي رحمهما واني تناولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمن بين
ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم صدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة الف وولى الحكم بن ابي العاص
فوهبها له لما انكر الناس على عثمان العطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك في زمان الضيق والشدة ولم يتبع الاموال بعد ما اتسع الاموال فلا بعد ان العالم يحصل الاموال
سيما اذا استخلف ... يديه اموال بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان المرتضى وابن المطهر من حساب امواله ومحرراتها حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل التحمل

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب لاصل انه اعطى من مال الصدقة فربما كان اصلح لا نعلمه الا هو كما اعطى رسول الله صلعم اشراف العرب من غنايم حنين نفلا
كثيرا انتهى واقول انه تران جيش العسرة كان نحو خمسة وعشرين الف راكبا فكيف يكون ما اعطاه عثمن من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان
التجهيز اعطى ملك بعير والزيادة من زياداتنا وليساتنا واما ما احتمله قاضي القضاة وغيره هذا المخذول فانما هو على سبيل المرتجي في الظلام بخلاف دفع الاموال
فان من طعن على عثمن في ايام حيوته اراد بما شاهد من اعطاه عثمن ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احد في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما
اعطاه عثمن لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من المخالفات الواقعة في زمن رسول الله بل في التسمية
انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله ان كل هذا
بد ثلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مفرزا له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله وكان عبد وغيرهما من العملة وكان يظهر التصرف منه من قبلهم حتى
ذكر ان ثعلبي وقاص مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال لما ادفع منه لطريد رسول الله صلعم تلبس الاشتر
عبد الله بن مسعود وقال جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله منه ورقى على منبر رسول الله ونفعل
مسنده وهكذا قال سلمن لابن عمران ابا الحعل الخلافة مباحة بين الناس حيث تصرف جها من ابكر بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله ومن
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان حمل
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومضاد لا يذهب الا على الجاهل المرتاب في اظهار رشد عثمن في الذ عند من يطعن في دينه اعما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشهدت ادلة
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فربما كان اصلح لا نعلمه الا هو ففيه ان من لا يكون اهلا لان يبين اوامر
تسئل عما نفعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمن اخر الصحابة امثال ذلك مع ان المصلحة فيما فعله
النبي صلعم كان ظاهرا على اهل زمانه وهي تالف قلوب هولاء الصحابة في مبادي الاسلام واي مصلحة يتصور في ابلاغ جماعة طردهم النبي صلعم بلعطاء مالا
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعسكان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي صلعم كفر نعوذ بالله منه ثم اقول لحتكم يستجلبو لنا ضيه ولم
بما تسيلوا الى امامهم عثمن من الحيا والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المصنف من ان اخذ ابل
الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها للنبي صلعم في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي صلعم لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان جعل انما اخذه عثمان من مال بيت المال لم يزيد على ذلك الجيش بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الامثال العشر اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي
نسخ اعتقد في سنين كثيرة من زمان النبي صلعم الى خلافة عثمن تضاعف بنو الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمن يخص ذلك التحريم بالربا
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمن في جيش العسرة لم يعطه للنبي صلعم هبة وتمليكا بل انما اقرض به الله تعالى فلا يكون الربا بينه ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبيده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نفس خطاءه فلا اعتراض عليه فتامل فيه فانه بيت القصيد مما ذكروه في نصرة عثمن والله المستعان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله صلعم جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من
حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** فيه مع ان ذلك روي انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل والاجماع الذي ادعاه الناصب خلافه لا اصحابنا لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على تشريعه وتعديه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وهو بعينه لانه نقض الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا
بغير مفيد وانهم المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمن فالطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لجعل الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلعم في غنايم حنين وايضا ربما كان عثمن سمع جوازه
من رسول الله صلعم فيكون عاملا لا يعلمه الغير عنده ويكون مجتهدا في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة ولهذا اعترف قاضي القضاة في الجواب على تاويلها
البعيد وما ذكره من جواز تغيير النبي صلعم لضرورة ممنوع اولا ويمنع الضرورة فيما فعله عثمن كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي صلعم في غنايم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا
يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رجم في الظلام ولا يمكن الاستناد به لانه

الخصام

[illegible]

127

الخصام مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل ولم يخف على احد مع انه لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة
والزبير وعائشة ومعوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي صلعم جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا يجوز لاوليائهم رفع الطعن عنهم بانهم
ربما سمعوا جواز ذلك مع انهم صرحوا هم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما تر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض
اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمن في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو
لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان يأخذ منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية له اصلا الا
لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمن عبد الله بن مسعود وهو من خواص خدام رسول الله ومن علمائهم نعم من جملة
ما ذكروه صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمن فقال له الا اجعل عطاءك بعد لبناتك قال لا حاجة لهن به لاني علمتهن سورة الواقعة
تقرأنها بعد العشاء واني سمعت رسول الله صلعم من قرء سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فقر انتهى **واقول** قد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني
في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد شارح التجريد حيث قال لما اراد عثمن ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه
من الزيادة والنقصان فادبه عثمن لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال السيد المحدث في قصة قتل عثمن من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي
الاذناب ما هذه عبارته وقبل از ابن واقعه بغى واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وامد جماعتي از شكايت از عثمان نا امير المؤمنين
عثمن نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقبايل وقبيله بني تيم وهذيل از
جهت ابن مسعود وبنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وقائد بنو غفار وحلفا ايشان براي ابو ذر با عثمن ... بودند انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لانه باذن لما مات بالربذة وليس معه الا امراته وغلامه وعهد اليهما ان
اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلا ذلك وكان فيهم
ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطاها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له يعيش وحده ويموت وحده ويبعث وحده ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر غفاري ظاهر البطلان لان السفلة من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد
لا يضربون احدا من الناس لاعانته على دفن يهودي فكيف رجل ... من اصحاب الرسول ... حتى سلمه عمر وداده اهل الشورى في الخلافة هل من شانه
ان يضرب رجلا من مقنعي الصحابة وعلمائهم ... وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرتين ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب انه دفن رجلا هو من اعاظم ... ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار لعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا
من قصة ابي ذر رضي الله عنه مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امراته
فقال ابو ذر ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد ان ندفنك وليس لك ثوب يكفن فيه فقال ابو ذر لا تبك فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك ويحضرونك فئة من الناس يجهزهم الله تعالى اذا كان فاخرجي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على
المطايا يسيرهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا امة الله ما حاجتك فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله صلعم يموت تحضروه بابائهم وامهاتهم
وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله صلعم عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يجهزهم الله تعالى فابشروا انكم هم ثم
قال ايكم لم يول شيئا من الامارة والجباية او شيئا من هذه الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال انا ما توليت شيئا
مما ذكرت قال انت كفني بثوبك فمات فكفنوه ودفنوه فهذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد علمنا انه روي ضرب عثمن لعبد الله بن مسعود وعمار والشهرستاني
في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب منهما فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صار في ان السفلة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة
على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبعد ان يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح بل
خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى
البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا اجسادهم وامثال ذلك على الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف والسفلة وعن النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فان كان لاجل
دفن ابي ذر فذاك وان كان لغيره فلا يبعد في مقام التحاور لا ينفع وضع الخير مواضع الهوى ومن العجائب ان الناصب يعاند بذكر رواية بدل على رواية دفن
عثمن عن نسائه لعبد الله بن مسعود فيروى في قصة موت ابي ذر ما يدل على ان اثر بلاء ابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية بعض النساء زوجة ابي ذر
عند انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب يكفن فيه اه ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على
ما وصف من المحنة والعدم والفقر مع ملاءة بيت المال والاسرافات امية منها هل كان الا لعداوة عثمن وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان

تقرانها

وحده

[illegible]

128

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ودفنه فلا يدل على جهله بالتواريخ وان كل ما نسبه الى التواريخ انما هو فرية جليلة من عنده ان راى شيئا منها يرد
لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال اخرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوه وامرته غمضوا
عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر ههنا خبرا ان اخوان صرح بحال فحضروا ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري
هو الشيعة او الناصب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الانصار على قتله وكان يقول لقتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمان ما حلى به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن
تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلي تقدم من بينهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فحدث فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في
قاتله اكان كافرا قتل كافرا ام مؤمنا خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي كان يقول عمار جلدة ما بين العينين والانف
وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل التهمة عنه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر ما لا رواية به في كتاب من الكتب ونحو
نقول بالجملة ان هذه الاخبار مع عظمة توفر الدواعي على نقلها وروايتها لو كان جمع ارباب الروايات مكتوبة عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض
ولقد صدق مامون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكذب ما ذكره بين ولم يتنبه لهذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل النسبة الى الصحابة مع انه يدعي انه روى كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكره من
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جمع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القران في الركعتين
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله على المنبر يكرر مرارا ما على عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكره في تكفيره
كذب صراح غاية الله يكذب به على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى نصح عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه
المصنف اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما نقل من هنا كما يشهد به السماء
والارض فضلا عن افاضل العالم بالنقل ولم يدع المصنف انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فلذا لم ينقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم يفعل المصنف ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوع على رسول الله قولا وفعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذه في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري بلغنا لم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ابقوه بحيث لا يطلع الخصم على ما ذكرنا في وضعها وضعوا على رسول الله اخبارا عن قتل عثمان مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه ثمة حكم الذهبي بكذبه كما سيجيء ان شاء الله تعالى واما النقل عن المأمون من نسبة الكذب الى الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة اوشباه اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من ملوك الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا وممن صرح بتشيع المأمون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عزم على
عمر بن الخطاب على الجعل عند [illegible] عن حل المتعة فلتطلب تلك في تاريخهما حتى يبين لك اليقين واما ما ذكره من نقل جمع ارباب التواريخ
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القران في الركعتين انه فيظ موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه نقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال واما اخباره من قتله فصحيح انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

على شرائط

من شرائطه الى فعله ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودفعا محمد الى [illegible] فبحيث قال الله الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وهذه ابنة
ابكى استبعد الناصب حدة بقوله بذيد تكفيرها لعثمان كالا يخفى ثم ما افتريه من ختم عثمان في تلك الليلة القران في ركعتين يناسبه ما روي عنه في ترجمته
الاحبار وغيره من انه كان في سوء الحفظ والعي الى غاية يعجز عن قراءة خطبة هيأها الاول يوم صعد على منبر الخلافة فتحير فقال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه تحير
بسم الله ثم قال الحمد لله وارتج عليه طريق التكلم وفي رواية قال العشرة تكم الخطبة على وجهها فنقل فان الفكرة فيه طويل ثم لا ادري انه من اين وصل
الى الناصب اخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القران في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الاية منه من الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب الصحابة عن عثمان ولم لا يجوز على تقدير وقوعه ان يكون قد وقع قطرة الدم على تلك الاية ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها
مروان على تلك الاية من مصحفه ليعتقد ذلك من كرامة انه لا ينبغي هذا وايضا ذلك ليس بثابت **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة بالحمل على انه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروي ان عثمان قال يوما ايجوز
للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك
باصحابي الحق بالشام فخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه
فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجه معه من ساربه الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكني مسيرك الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جندب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي عليه السلام والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدؤلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاساله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فخرجت الى المدينة
فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله فقال لا اراك نائما
في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى يكتب حجة
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان يذهب ابو ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرج زكوته وكان مذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر تفرد بمذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ ابو ذر عصاه وضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو اباذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وقعد عثمان بمجلس مع الناس
وان الناس اليوم ليبلوكم من رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي انا اذن مدان الحق بفلاة من الارض تخرج من المدينة
خاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى **واقول**
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيرهم من ارباب صحة الخبر فيما ذكره ساقط عند نقل المتعرض
قصدا لبيان ابي بكر وعمر لاجل ابو بيت عاطمة [illegible] فقال ان الطبري صاحب التاريخ وافضى متعصب لهجره علماء بغداد وهجروا كتبه وحتى اثاره واخباره ثم اطلق بالاتهام
المغلطة انه لم يزل هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى عراق العجم من شيء مما اشتهر بين الناس من المجلد الفارسية الموسوم بتاريخ الطبري غيره
التاريخ عن ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشر من مجلدا الكتب مما علم الناصب بعد تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي
اختص بهذا الجرح المشهور عليه وعلى اصحابه احال على الخيال دوام برا اطهار التقصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الذي

فريقه منهما من قصة خروج ابي ذر كان نزودها و وضعها للترويج مرا صرفا فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى ابا ذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بذلك ونقل ان عثمن حكم باخراج ابي ذر وقال اي موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب معتمد ولغرابته لتناوله يوجد في كل بلد فليطالع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد بهم كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة وروي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى نحوه والتحق
ان ابا ذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن يعرض بما له على اكتنازه مال بيت المال وعدم صرفه الى مصارفه الشرعية وان بكى ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ع ان ابا ذر وعثمن تنازعا في عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيصهم هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي لم يخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهره يدل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يوجب ترك ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ص ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص عموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح
في مذهب العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي كغاية نصحا وموافقته مع الشيعة يكفي في استشهاد الامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا
ولا نسلم ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج امامة عثمن بعد ما اشتمل عليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال له القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين ع كان يطلبه ليقتله بل ليضع من قدره اجاب المرتضى بان ليس له ان يعفو وله
من قد رسول الله ... يقيد به ولحق وكان الواجب يؤمنهم عثمان حتى يقيدوا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر و
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان انه كان وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين ع انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين ع اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعجام ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مغولا ذا راسين فسال عبيد الله الهرمزان عن ذلك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المغول في يد ابي لؤلؤة وبه ضربه فلما
رجعوا من دفن عمر ذهب عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فنقول قد ذكر الفقهاء بان للامام ان يعفو
فعفى عثمن عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان من الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين ع كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين ع كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكره المرتضى ان امير المؤمنين ع كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور زاجرة من دون ما طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى **واقول** ما ذكره في نفس قصة هرمزان
فيه زيادات وخرافات لم يثبت شيء من كتب التاريخ اثرها بعضهم مما ذكره ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستحسانه كان المغول يشبه مغول الاخر ويدل عليه نص ما رواه صاحب الاستيعاب في القصة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي

نافع عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجه قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهي قتلته الى اخر الرواية ولو سلم عدم صبر
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان انه يبقى اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه لم يكن
لهرمزان ولي لانه كان من الاهواز وكان غريبا في المدينة فهو من التمحل والتعليل بما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه من الاهواز او كونه غريبا في المدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين ع لعبيد الله
لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة وعلمائهم
من المجبرة والملاحدة والاباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وتصدروا لتمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوا من المنهيات ترووا
هذا العذر البارد وربما ينسبونه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق ويحل هذا الاختلاف عن الكذب ودخول في ضرب المخدرات **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تبرؤا منه فانهم
تركوه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر احد من اجلب عليه من اهل الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين ع انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وذكر الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعشاء ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوأ الذكر ولم يقع التمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين ع المنع من دفنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا افتراء ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين ع وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا عثمان ارسل الى الدار ابنيه الحسن والحسين ع ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر واكابر بني هاشم
ليعينوه وطلبهم عثمن وانشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي ص عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحتسب فرجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمن يوم الدار ان رسول الله ص قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة اسلموه الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين ع اعانه باولاده واقاربه وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمن كان اماما مظلوما شهيدا وكان هو
على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله ص وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمن بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله ص قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله ص من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين فقالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله ص كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
قال فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه روايات
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ص ان عثمان شهيد ثم جاء السؤال الذي استحق قوله ويوله فجعله كالكفار ولا يقبل منه مع المسلمين انه
وقف والصفح على ربقته بكل الكف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان متبرءا من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ع ان يشتهر كراهة في قتل عثمن حتى انه قال لو اني اعلم انه يذهب عن قلب بني
امية الوهم من مشاركتي في قتل عثمان لحلفتهم بين الركن والمقام حسب ان حلفت اني ما شاركت في قتل عثمن ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من غاية امير المؤمنين
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه الى المشاركة فامير المؤمنين وسائر الانبياء والمرسلين خصوم لهذا الرجل فيما ادعى واما ما ذكر انه لم يقبل
عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جرحا عظيما حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمن واما عدم صلوة الصحابة على عثمن فانه كان في ايام الفترة واجلاف الامصار استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمن حتى ان امير المؤمنين ع هرب منهم والتجأ الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى **واقول**
التبري لاحد مما يظهر بالقول والفعل وقد استدل المص على تبري الصحابة عن عثمن بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه اه وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمن القي على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن
حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فحملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه هيهنا لنخبرن الناس عنه فحملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به الى حش كوكب فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته في روضة الاحباب ايضا على ما ذكره المصابيح ما قاله العلامة

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في تحقيق مسقط خبر المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اعتقدوا وجوب قتل عثمان لما جرى عليه انتهى واقوى دلالة مما ذكره الناصب على ذلك ما نقلنا عن مناقب المالكي انكره ههنا من ان الفصل الاخير الذي
رواه من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الخ ان مضمونه
موضوع عند الشيعة والثلثة من الصحابة فقط مما لا يطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من اهل البلدان والامصار بل لا علم لهؤلاء بمضمونه
شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرءوا عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا ينقلع عرق انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا رضي به فانه بذلك حقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وزجر جماعة عن من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لانه لم يجوز القتل لعثمان بذاته يجوز منعه لقتل عثمان الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون من خوارج ما وراء النهر فنسبوا قتل عثمان اليه واجمعوا في زمان
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا على ابن ابي طالب ولو بقدر شعرة لانه افتى بقتل عثمان
وكلفوا الامير ان يروج ذلك في ممالكه فوفق الله تعالى الامير على ان وقف مولانا في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابا بكر
التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ملعنا قتل عثمان افتى على المرتضى باخذ دمه ولما ما ذكره الناصب من نفي القتل عن
عثمان بطلانه احد تثبط لما اوضحنا من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها
الاحتجاج بها على الشيعة لا يعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كان في الاشتباه كان يروي في فضائل عثمان كلاما
الكذب ورواياته موضوعة مخترعة في فضائل عثمان والراوي الثاني ثمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكونه كذب برواية عن عائشة ومما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والتلبية بذكر ابي
بكر وعمر وعثمان وقد انكر الناصب هذا فيما مر من حديث المباهلة فتذكر ثم اقول ان ثمامة الراوي لغاية تعصبه وغلوه في محبة عثمان لم يذكر حال
المسلمين الحاضرين لعثمان في ذلك اليوم فلولا تجاوزنا شهادة النبي لو ثبت ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان ولما ما ذكره من ان المص اتهم امير المؤمنين بانه
شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لان الرواية التي رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه ولو صح وفسره المص بقوله اي انا مع الله الحكم بما حكم الله
به فاين اتهام المص لامير المؤمنين بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب وبما ذكره الناصب كلام فج لبلادته وانه كان خيرا من عمل عثمان اعانه الله
على تبرئه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا الاباء ما ذكره المص من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى ولما ما انكره من ان المص كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي فمنه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان الخ بل قال لم يشهد جنازته
مروان الخ وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره لا في صحراء يقتضي الحركة الى ما حتى يستبعد نقل عن مروان خالفه
انه تولى الاشتباه سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه لعنه ولا يعلم من ذلك ضربهم له بالسيف بل لا يعلم منه جرحه فضلا عن جرح انقطاع رقبته كما زعمه
بهذا الزعم ابقه وما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل اتفقت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكره الاشتباه حتى انه توجه طلحة بانه رمى سهما ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب ثاري بعد اليوم وقتل عثمان كان
ممن حاصر عثمان واشتد عليه لا يختلف العلماء الثقات في ذلك وان قاتل طلحة يومئذ مروان في حديث انتهى وقد روى هذا المعنى من طرق اخر كما هاد وما اللخصا في
انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره من ان الصحابة في عدم ملامتهم على عثمان من خوفهم عن جلالة الامصار
الذين استولوا على المدينة الى ان التجاء امير المؤمنين الى حائط من حوائط المدينة فهنا مما ادعاه الناصب بغيا من ان عليا كان غالب كل غالب ولولا نصه بخلافة
ابي بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكره فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن جلالة الامصار يوم الدار وابقى
في بيت خوف امير المؤمنين في بعض المنابر واذا ذكره الناصب بقيام امير المؤمنين وارسال اولاده الكرام لنصرة عثمان نعم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزئ بالشرايع
ويتجرى على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال الله وفصاله في عامين فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف استحيا ان يقول هذا القول ويقدم على قتل المرأة
عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان وعليا اجتمعا ونهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين وقال في عمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلاة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الحميدي في الجمع بين الصحيحين بعده

طرق

لان المقدم

طرق ان النبي صلى في السفر ركعتين فكيف خالف عثمان بتغيير الشرع وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب
بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثا المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشأن كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله انه قد وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح
ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل عليه واما ما ذكر
انه امر برجم المرأة ولم يسمع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد ادى الى ما يقتضي رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهد لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من منع متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في
منى اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابا بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا
عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فتممت الصلوة لان مكة كان منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ القرآن
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف على بكر النفير له جائز ان يتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد وحثو الحصى على وجه
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل المقداد بالحديث ومنها كان المادح طامعا في المدح فعمل على وجهه الحصى لا لعلة كان فيها
للسنة انتهى **واقول** من العجائب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد ارشاد امير المؤمنين او غيره الى خطائه يجيب هذا الناصب
المحمل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا السبب للحاكم ان يسأل العلماء ولا يحكم الا بحضور
ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في الجهل وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين بنص الكتاب من غير تنبيه في مقابلة
نص من الجواز لكنه لما فر من استحيائه العلماء اهل الصواب وخلاله بما ارتكبه من مواضع التهم والاراذ واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منع متعة الحج باجتهاده فعلى
تسليم كونه من اهل الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين اياه الى مخالفة النص وظنه ان يترك الدليل الذي تجره الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة
وظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بها حكاه الذي واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فالتحقيق فيه ظاهر اما اولا فلانه ذكر في متن رواية المذكور
ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه الاتمام وجود البنا والملك له في مكة عدم ما لانه بالذي بعد اشتغاله في الحكومة لكان الحقا مقصرا في
فعله ولا من المقصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب على لسان عثمان من انه قال في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت فكذب ظاهر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة فكذا الكلام في عمر فانه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون
في مكة وفيه انه قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل بقوا عذر المعاند المتمحل ان عمر مع سكونه طول
هذه الايام لم يكن عازما الاقامة العشرة اللهم الا ان يوحي له ذلك كان حال ما نويا اقامته الدنيا فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في اصلاح اطلاق عثمان اللحن على
القرآن فلا يصدر الا عن محجوج مبهوت فان المص اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن الذي هو الخطاء بالقصد وهذا الناصب يغمض العين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لتوجيه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله دعوه الخ وما اشبه جوابه هذا بما اجاب اهل خراسان عمدا لعن سؤال اهل ما وراء النهر بان
النبال اذا اراد استعلام استقامة النبل وعوجه لم يغمض احدى عينيه وبا الطير المتحير بالالو لو اذا قام لم يرفع احد رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه
لانه لو غمض العينين لا يرى شيئا والطير المذكور انما يرفع احد رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك قليلا وليبك كثيرا من العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب المولى الذي غلب عليه هو لفهما ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع
له عدل عن دفعه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء للدفع وهو غير لائق لدفع الطعن عنه واني يندفع الطعن
بذلك ولو كان عثمان عالما بموافقة ذلك للغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة تحاشيها عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلمات القرآن انه لحن ويخطئ في القرآن
ظهر ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فهو منظور اما اولا فلان مدح حسان وكعب
نبيهم وغيرهما للخلفاء كان مستمرا شائعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعجل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى للرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان تلك المادح لعثمان خصوصا بعد شيوع الذي ونقرر من احكام
القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا باس في المدح بما يثبت في الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند الناس من كونه اما الهدى وخليفة رسول الله وفيما الالوف
من بيت المال الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا بكونه لها او بذيا او يكونه من لقرابته او الاكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان لا يليق
الذي لا يحسن الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فيلزم الناصب بين التعصب والرفض وهذا هو اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند جائز
قال المص رفع الله درجته ومنها جراته على رسول الله حتى في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء في التزوج بعد الرجال مثل هذا ولعل هذا قبل نزول نهي النبي ذكر وان هذا الكلام من سبيل عادة كلام العرب فانهم

بني تميم وبعضها على لغة

سهل

بعدم نجوا هذا واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شان المنافقين بلا كلام وهو يفتري انها نزلت فيهما انتهى **واقول** ان قول طلحة وعثمان
ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا راغبين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بنكح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الاذى وليس هذا الا شيئا مما اخترعه الناصب ليبلغ الطعن عليهما من انهما تكلما على ما تكلم اعادي العرب كما لا يخفى
مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرحوا به واما نزول الايات المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي ونقله محدثهم
الذي عليهما واتفق على المثل السائر بدا [illegible] فلا افتراء في الرواية المذكورة الى المصنف مواخذ له بغيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال** الله
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون امنا بالله وبالرسول واطعنا الايات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح رسول
الله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريك فيها وانا اسله اياها فان اعطانيها
فانت شريكي فيها فساله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال علي بيني وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه
الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اتى النبي
فاقر لعلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شان المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير لما كان ابن عمته فنزل الله هذه الايات وامثال هذه
والافتراء على هذه الكلمات لا يخفى لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى **واقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري
اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد ذكر مثل الحميدي كما بعينه كما مر او بنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل
السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل للخصم خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف قوله متاخر
عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل [illegible] لوضعه على سبيل الاستبعاد الخلاصا عن الطعن
[illegible]
من الاثم وعهدهم في اخشى الدوائر ونفعني مع الاثم في نزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية فاخذ الرافضي
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شان المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الايات التي نزلت في شان اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
واولوها في اهل القبلة وكل ذلك للخطاء واما ما ذكره في شان نزول الاية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء الوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب يحمي طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن لم يرى انه ابلى لو لم يحمد
بيده احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر اي لمن كان يفتر واما عثمان فانه كان مزوجا بابنة رسول الله كانت له بنت رسول
الله بعد سوابق في الاسلام ويريد التهود ما دلالة اليهود على الحجاز واي ملك كان يهود في تلك الشام حتى يستولي على الحجاز ثم انهم لم يرجع الى ابي سفيان وهو ابن عم
وكان كل الخلافة الذي يدعيها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيدها لو اراد والغرض ان هذا الجهل بالاخبار واضرابه من السدي وغيره من نقلة
لا يعلمون الوضع ولا يخافون الانفضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه هذه وفيه تامن فيما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن نظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجوج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قلت **شعر** احسبا عن مطاعنه فضحى
على الاخلاف الاصحاب طاعن فلعنه الذي الله اراه ففسرنا مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **واقول** دعوى نفاق المفسرين على ذلك بعد
ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من فضيلة الاحد فعماض عنه وله لا يجوز ان يكون الفضيلة [illegible] منعكسة
له من بينها واما ما ذكره في وجه استبعاد نزول الاية في شان عثمان وطلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا اه فلا يصلح وجها لذلك لان ابلاء ما كان
بمعنى وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من لفظ العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على النصر في [illegible]
الذي اوجب خوفهم موعدا لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاة كما زعم هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء الوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فهذا كذب لان الاول ان يد طلحة شلت

بالحق

من ان طلحة

والثاني

والثاني انه جعلها فداء الوجه رسول الله والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده فداء الوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمات القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه اتقى عن النبي النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي ان الصاحب
وقاية السهم باليد غير مخالف وشل الاصبع لم يبين بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن صبر في الحرب
قول علي فيه لا عز به من نصره ولا ذل من خذله وهو دليل على كونه الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون والقرار واما ما
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله الخ فهذا مما فيه من كون تزوجه بابنة رسول الله وانما كان مزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من
صعوبة نكاحها على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والفرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهود في الشام حتى يستولي
على الحجاز فمردود بانه وان لم يحضر في الان خصوصيته ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب في تفسيره عن عبد الله بن الحسن السلولي بين انه كان في وجه عند بنوبه عن اليهود في
اخشى الدوائر ونفعني مع الاثم اه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجا اليه عند الخوف وابعد عن تعليم ما ذكره الناصب سابقا في فضل الخلف
الثلاثة عن حبشي انه من تولى ان رسول الله بعث حبشيا اثنا طلبا القصاص بدم لبيلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يبعد الى المدينة اه وما
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام منع عمر عن ذلك اه واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه ياسه عن كفاية ابي سفيان
مدة بالاسلام ودخوله في سواد عسكر النبي وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاخذ انتقام النبي واقل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا كان
امر الغالبية والمغلوبية كان متشابها بها كما بين النبي وكفار مكة ولم يكن يظهر اثار الغلبة من احد الطرفين فخاف انه ان رجع الى ابي سفيان بمكة ربما غلب النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي وضعف جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه وتجري الضرر اليه واما ما نقله من
كلام الناصب ان السدي من اهل الجهالة فمردود بما علم من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد ذكر عنه ابن حجر لما خوانه في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبرون بانه عندهم في تفسيره وغيره وتبصير ذلك انما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال السدي بهذه النسبة اسمعيل بن
عبد الرحمن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان
التيمي مات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان سمع يحيى بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقران من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي لانه نزل السدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما
سمعت احدا يذكر السدي الا بخير وما تركه احد انتهى كلامه وما ذكر من ان السدي كان معاشرا بشيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو ضار في ذلك بالنسبة الى
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم لتمذهبهم الباطل بين ذلك ان اما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمته الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار فقضاها لدفع لجوبته بما بر بتصنيفه ولو اليضا والاهنا
ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار **شعر** احابه شقي فتى قد حوى كل الملاعن فلعنه ذووه بان ما قال جواب ادى في تلك المطاعن فهو
صدى اللعين اذا بما قال ففسرنا مطاعنه ملاعن **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد ذكر الجمهور منها اشياء
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال رسول الله ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية لعنك ذلك قال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام مجاهدا مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا به
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان عليها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله عن امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوثقه في المدينة وابعث من يدبر الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فهرب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نائلة
حين هجموا لقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انامله بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامله وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا عليا حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث التحنا

ف ابن السدي اسمه اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب و قيل ابن ابي كريمة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان ١٢ م

المنصرم

وبغير البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلاً بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجباً لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة ووارثي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلاً فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سبباً للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يتعاض احد من اهل السنة عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئاً مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ويح عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى واقول اولاً ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المسمى ... ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره نظم پسر هند گرچه خال منست دوستی وی بکار دین نیست ور نوشتست وحی بهر رسول بخطش بر
افتخاری نیست در مقامی که شیر یزدانند از خط خال او غباری نیست وثانياً انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأه
لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي ... والله لئن اردت
لاملأن الوادي خيلاً ورجلاً فخاف ابو بكر وصاحبه عمر فسمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
لاجله معوية حفظاً لرياسته الفاسدة فجميع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثاً ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين عم معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك لا يخلو عن اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله عم لتلك النصيحة كان من عجز وخبه وحجة عن محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن لكثير مما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس علياً كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى تلزمه طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسأرى رايي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملاً له ولا مستعيناً به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته الى الله وانصرف عنه المغيرة مغضباً لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن عم وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضداً انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عم انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور ... لا لاطفاء نايرة معوية ودفع فساده لكن لسوء بخت الامة سيما قريش وانما عمهم خرج الامر عن الضبط وكثيراً ما
يبقى اخر الامور على وفق ما طلبنا وابلها بل يتبدل عن الضبط خصوصاً اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق ورابعاً ان ...
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان بعث زوجته نائلة بنت الفرافصة قميص عثمان الى الشام انه مخالف لما ذكرنا انفاً عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب به مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال گویند نائله زوجه عثمان پیراهن خون آلود او را
با اصابع خود بآستین پیراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامساً ان ما ذكره من ان الخارجين على علي عم لما كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان لان كون صحبة رسول الله انما يعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وسنته فلا يليق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اولاً بالقلب ثم اللسان وتلقيهم بالطعن واللعن
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادساً ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان ... على مفاسد اشباه ...
من الفراعنة والسلاطين ولا ينفكون ... بغير علم فمن قابلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وما هذا الا مثل ان ... لا تعد الكفار ولا
يذكر ياجوج ... لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الذي
في ضلالهم الى غير ذلك مما فصل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعاً ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولاصحابنا من اهل السنة بالذب

قال في نقض الفضائح ... المسند اليه اولاً ابهام ... عن لسانكم كما عكسه فان في الاول ابهام تحقير المسند اليه بانه في الخبث والرداءة بحيث يحرس لسان المتكلم عن كل لسان وفي الثاني ابهام التواضع بانه من الطهارة بحيث يحرس عن لسان المتكلم

عن معوية

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما الجأه اليه بلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام مع ان هذا المخالف استفاد عن ابن حجر لما ...
ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله صلعم لا يزال الاسلام عزيزاً ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزاً فكيف
ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون كل من عرف من
اشتراكهم في هذا الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامناً ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة نفع عند المجادلين من الرفضة مجرد
دعوى ووسوسة حركها عليه هوى معوية الفاجر وحزبه الغاوي ومن يعلم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل ... براهينهم
وضعف شبه اهل السنة وتناصرهم في البحث على ما يسلمه الخصم ذو العناد والمفتري كما هو دأب خصامهم ... وتاسعاً ان ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يتعاض احد من اهل السنة عنه ... منافاة لما اتى الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني
المصنف قدس سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوب المشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سنة النبي
الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذراً عن تطرق الخلل من فتنته على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب كان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضاً انه ذم معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى من قريش انتهى وعاشراً ان ما ذكره من ان
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضارة مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون ضاراً اذ لا غيبة لفاسق شرعاً والحادي عشر ان ما ذكره من قوله صلعم لا تذكروا موتاكم
الا بالخير مسلم صحته لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وغصبه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطريقين انه قال صلعم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكروه من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين عم قال للحسين عم على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجراً واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عم انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم
وايضاً لفظ الخير في قوله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيراً لنا او لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء آثارهم ويرتفع الثقة عن رواياتهم ولهذا ادخلوه في ضرب ما حاصل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المغلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب رسول الله صلعم ان الولد للفراش وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زياداً من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس به من قال الله تعالى في حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعاً ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان نكاح الجاهلية لا تدري
كيف جرى والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان نكاحهم لم يكن معتبراً وهذه اشياء نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان ولا
ندري لم ما عرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح وقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هنداً قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الا انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوماً يصطاد وكان
يوماً شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة الدار والرجل رآه قد قرب بها فاخذته
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق فرفعا امرهما الى كاهن فحكم بطهارة هند وانها بريئة مما قذف
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكاً عظيماً يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند لئلا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسألت امرها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكر من ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وغيره وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زياداً ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلاً رشيداً شجاعاً نجيباً فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملاً جيداً فلما رجع من اليمن كان يقص قصة عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين اهل الكلام فقال عمرو بن
العاص لله در ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئاً بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زياداً اميراً على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستخلفه ويسترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب ... ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يثبت به
فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زياداً وهذا من قبائح الامور الصادرة عن معوية ولا يعدل له لانه كان من الملوك

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر غلط فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ثم صار ملكا بعد وفاة امير المؤمنين لما بايعه الحسن على ان يسلم خلافة النبوة وختم بالحسن على هذا
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القران هو قبح تشييع الفاحشة اي غير ان يدعوا اليه فعده دينه والا
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان القدح بالزنا قبيح لاي شخص كان فنعم لكن نقد يتسلم على الطاعة نقول ان المص كانما نقل ذلك عن الكلبي
والكلبي نقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد ونقد يدل على ما ذكره من ان الالادري
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فالجواب ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فهذا طرق الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما مر وهو من على المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند نقلا عما سماه صحاح التواريخ فهي تواريخ لم يحصل لها وجود في غير ايضا ونقد ولفق ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي نسب اليهم معوية كان الصباح مغن اسود كان لعمارة عتبة فكان شابا وسيما فكان ابو سفيان دميما فضيلا عنه هند الى
نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من الصباح انتهى وتمام ما نقله المص في شأن زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نهاية الفاو
حيث قال ولاد الزنا نجيب لان الرجل يزني بشهوة ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال لا عن تصنع الرجل الى المرأة ولهذا كان عمرو بن العاص
معوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على نحو ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من حزب المروانية الملتزمين بذلولهم الداخلين في جماعتهم كما علم
صحاح التواريخ ولهذا قال المص اشار اليه بقوله فانظر الى هذا الرجل الخ فافهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فمختلط لا ادري
من بن حصل له التمام الذي حمله على انكار خلافته خلاف على صحابة وذلك لان منتحليهم هم اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق واما ضده والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه من تحقيق صحة خلافته ورد على ادلة من تمسك على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام على خليفة ولما بعد فهو لوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر لكنه لما حققه بيانا قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك ما
في حقيته دولة الاموية فليطالع هناك قال المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطأة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وفي اخر المثنى قلت ما معنى قوله
خطاني قال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من شر المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانه لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم   فقال
حسرات فلعلك باخع نفسك على اثارهم ومن يقارب بذل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن
على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
يدعوله ولا يدعو عليه وكيف يجب المعوية ان يعتذر بالاكل مع انه عم قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده فحق عليه
النبي مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعا باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقاتله وكثير الاخيار من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر اتباع من
ان الامر لعلي بالاجماع عندهم وبيعة المسلمين والنص من النبي واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر يعرض في ما يعرض للبشر وقد سأل الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلوم بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين بكثير المعاني كقوله تكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لا صوم قطع الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف يجب لمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجيء وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يدع
ان رسول الله يطلبه ظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى وورى
التراب لا يملا جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول ما عده من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما طعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا
ان لي شيطانا يعتريني الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في نبوته وتقدسه ونوريته وعصمته يعلم ان
ذلك مخالف لحال النبي في الامور الدينية الناشية عن الكثافة الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال سالت الله ان كل دعوة
لما ذكره القاضي عياض المالكي في كتاب الشفا من انه دعا على صبي قطع عليه الصلاة ان يقطع الله اثره فقعد وقال للرجل يا كل عنده بشماله كل بيمينك فقال
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرس فعمي الى

شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعائه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوام في الدعا على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في موته وانهم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودته كافرا ومنافقا على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلى عنده حمكة القران على رغم الاقوام ما وقع في نص القران من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روي
في المشكوة في المتفق عليه انه صلى الله عليه وسلم امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله المدينة بعد النبي وورود ذلك الامر فحق المشركين اللهم الا ان يدعى كون بان ذلك الدعا كان في ايام كفره وا...
فقد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له منه
بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعا النبي في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف يجب لمعوية ان يعتذر بالاكل الخ فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي الى معوية
بمجرد انه راه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم دعا على بعض المسلمين بقوله تكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه فهو نوع مما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري مما انها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وفي تجبيد
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقي مقصورا اصله ان المرأة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش والظا
انها من لغة بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى اخر بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب فهو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز نقله على جواز
المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وسلم بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقاتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امانة له على المسلمين ولا شرائط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ثم ذلك الصلاح بل كان يعترف بنقص
نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني هاشم كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره المص
ههنا واعترف به الناصب ووقع اسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال ارجعوا الى قوله قال المص رفع الله درجته ومنها ان عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله ص في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى واقول ان السنة فيها بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المراد فيه المستحب ولا وجه لحملها ههنا على الثاني لان ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس الا من وفقه الله
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بكفر من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على
غير طريقة النبي ص يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم محض فقوله ص يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي ص كان ذات يوم
يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله ص لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبوة وانه تولد بعد عمر بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس
زمن عمر بن الخطاب فالله تعالى يحقيقه هذا الخبر انتهى واقول الظاهر مما اشتهر من ان بغض يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل المرأة كان
يريد ان يتزوجها ثم سبقه الحسين ع انه عليه اللعنة كان من اقرانه ع ثم تسميته اللعين في تمام عمره باسم غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده
في زمن جنونه باسمه وربما كان لبعض الناس التماس عن الولد من غير وضع اسمه على بعض من الاولاد خوفا ان يقع الذكر بينهم فيلتمس عن احدهم
ذلك في ايام جنونه وحيث لم يسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقب يحتمل ان يكون تسمية ابن اخيه في جنونه باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد
كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي حجة في امثاله لاحتجاج المص كما مر مرارا وان لم يكن معتقدا لصحته ثم اقول
لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي ص فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لاشتهار
يزيد الابن دون يزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم قال المص رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين ع مع الاية نزلت في تعظيمه وامر الله
النبي ص بالاستعانة على الدعا يوم المباهلة ومواخاة النبي ص واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
شعرا اعلى المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله
هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره وقوم حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسائل في الغوائبة كما لا يبالغوا وانا اقول شعر
من يكن تاركا ولا عليا لسبه دعوه مؤمنا وزكيا كيف يخنا الانام من كرسنا للذي كان للنبي وصيا ليس قومي لقائل السب الا لعن الله
من سب عليا واقول فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا يعارض رواياتهم روايات اهل العراق وما والاها
قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن ع وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ع ونهب نسائه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخافهم
وكسر ابوه ثنية النبي ص واكلت امه هند كبد حمزة عم النبي ص فكيف يعقل الذي ينادي من خاطب بهذه الرذائل الى متابعته انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول من صرح بمتابعة معاوية ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك ليس علينا ان نتابعه انتهى واقول
نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر انه راضي بامامة معوية ومتابعيه جمهور اهل السنة وان انكار الناصب ليس منه انما هو لبعض ما ذكرنا
من الفضائح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل الثالث في بحث الامامة من كتابه الموسوم بقواعد العقائد فتدبر قال المص رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه الشجرة الملعونة في القران انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في شأن نزولها فالبعضهم نزل في رؤيا رسول الله ص
رأى في الرؤيا ان اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى واقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي من اهل السنة وفي تفسير النيسابوري
احد ونما نعم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية بن ابي سفيان والصور فروعه يكفي بذلك حجة للمص على ان ما رواه الناصب ان المراد اولاد مروان وان كان
فخروج معوية لكن يضره في دخول عمر بن عبد العزيز وقد قرر الناصب تاويل روايات اثني عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز قال المص رفع الله درجته
ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسمعيل علي السمان الحنفي ذكر في كتاب مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتابه بهجة المستفيد ان مسافر بن عمرو بن
هند وطلب عنه ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير وزوجها ابنته هند فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب فسأله
مسافر عن حال هند فقال انه تزوجها فمرض مسافر ومات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا تدعنا نفصل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدون من ارباب التواريخ
فلعل هذه الحكاية بالمثالب لا شك انه اولى وانسب بالاسلام انتهى واقول المقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من حكي عنهم
الناصب دون غيرهم صعب من خرط القتاد قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية من ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار
والاولاد وقد قال النبي ص من اعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله وقد اشتهر عنه لكل شيء آفة وآفة هذا الدين
والاخبار في ذلك كثيرة فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل
الجمهور اضعاف ما قلنا وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي
يومئذ عجوز كبيرة فلما راها قال مرحبا بك يا خالة قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء
كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد ص فاتعس الله منكم الجدود وصعر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا
هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء حتى قبض الله نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا

منزلته

منزلته شريفا عند الله مرضيا ثم وثب علينا بعده تيم وعدي وبنو امية فانت بكدهم وتقصد بعضهم نصرنا محمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجتمع بعد
رسول الله شمل ولم يسهل وعر غايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصدي من قولك وغضي من طرفك قالت ومن انت لا ام لك
عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ضلعك واعن بشأن نفسك اما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك ستة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولما
رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتزن لدراهم من كل عبد عاهر وتتابع عهدنا فانت بهم الحق وهم بك اشبه منك بقريع بينهم والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى وقع بعده الوقعة انتهى والله اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان
ذكرها اولى والتوبيخ انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة رمته ولم يبق لهم آثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا
من هو الحق ولينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام به اولى سيما انها بعد محو الدهر آثارهم وجرى الرياح على اكاد ديارهم واقول قد بينا مرارا ان المص
لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما رواه ههنا عن اروى بنت الحرث فقد رواه ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصب من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق استيصال
لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة وفي
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد من الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ
ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول
قال فقلت نعم قال انا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول عليهم والثناء عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها
اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث
المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع النبي رأسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع رأسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم
السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وفيهما عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا تمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ثم يوشك ان ياخذه وعن انس قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما
ينسبهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتقدنا انه الحق ونقول
ما روي من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء انه ورد في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا اصحابه
حين ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي ستذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شأن جميع اصحابه بالاجماع لان منهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالاتفاق فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الا من بدل بعض التبديل ثم رجع او بدل الا كلوا قلنا
ان الاهدي لهم الا نفر معدودون في كل عصر من الاعصار وهذا بناء على ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة ولتصحيحه بالامم كما ورد في صحاح الاحاديث ولان ذكر
التبديل بالحد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا فائدة في ذكر
الناصب لما نقله من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين ومع
تقديره لا دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم فهو كما يدل
عليه ما ذكره المص ههنا من حديث الحوض وقد استفاض من البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة منهم بما
شاء ان رضا الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت تعاهدهم لذلك فدخلوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال الله تعالى ومن نكث فانما
ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستلزم رضاه عن فاعله دائما كما زعم الناصب وما ضاعا على ان الاية الاولى غير شاملة لابي بكر وعمر
لان المراد بالمهاجرين الاولين كما زعم الناصب بل المهاجرين والاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله فحضنا بمكة حين حاصر قريش بني هاشم
مع رسول الله في شعب عبد المطلب مع سنتين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعو بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

علي النعيم المذكور

نسبغض بعضهم

وقوله

ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الايات ما رواه ابو نعيم عن ابن عباس في تفسيرها لا انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد اذ كلها موضوعة عند الشيعة الا ان وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في
الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب هيهنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود بما قاله بعض اصحابنا من ان متنه مخالف لما يقتضيه النظر خارج عن العقل والحكمة
وذلك لانا لم نجد من خيرتهم وفضلهم من جميع من تقدمهم خاتم الائمة المتقدمة لما بعدها فقد نعتوا الامة محمد انهم ليسوا افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمد النبي
افضل من الانبياء الذين تقدموا في عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجبوا اخر الامم افضل ممن تقدمهم
كان لا يصح هذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تاخر افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث من كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم فهم على ذلك يتبعون وبافعالهم مقتدون وباما منهم فائكون وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الى حاكم الى خطيب الى ناجر
الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم عليه لفاعله
والنكير عن كثير منه لا من ثبطه بمذهبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من التابعين نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قبلهم
كان من تابعه خالفهم في ذلك العصر فهو فعل الله لا لاحد المتقدم في نفسه خاصة ولا صنع له في ذلك لا فضل يحمد عليه لا بد منه فلا بد من نعم فيقال لهم
اتقولون ان الله تعالى يحمد العبد على افعاله ويثيبهم عليها فان قالوا لا ان ذلك لجهلوا عند كل من خالفهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا نعم قيل لهم فاذا كان
كان وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول والدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان بقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في
عن حق ولا دخول في باطل فان التحير بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق معنى في كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى الرسول
فاثبت له الحق منه البيان وينفي عنه الشك لزمه فمن ضل منهم بعد هذا الحال الى خلاف لوجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلفت فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف ونقصت البصائر وعدمت
الحقائق فليس من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة من صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها اعذرهم فهم معذورون وعنهم
مغفورة بل اقول لو اجتنب من يرتكب من اهل هذا العصر ما ذنبا مثل ممن يرتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلت ان من استبصر في هذا العصر في دينه
نفسه بمعرفته بصيرته حتى عرف من ذلك ما يجانبه بتوفيق الله فيما سعى له من الطلب افضل عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد طلع عندهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم
ايانا بما اقام من عزيز كانه ثم طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل نشاهد الجهل ويباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه فطن العلم ويبذل معه اهل
عقولهم ويزول معه افهامهم حتى يبقى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويجول البلاد الشاسعة ويذل للرجال ويخضع لكل احد ينال الغاية ان يهلك
بلية الغيبة واما ان يمن الله عليه بالحجة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب … تهمة المستبصر وخوف العاقبين من اظهار ذلك للظالمين وكشفه الى الراغبين في ظلم
ارى جوابين من ظلم فضلا اولئك … او تكبر ودونهم او كم بين من استبصر في دينه بحضور نزول الوحي كانه شاهد ينبئه كان يقين من انبا النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وانباء غريبة وبرهان غيرها كانه حتى يسعى بطلب يميز وينظر ويعتبر ويختبر ليسهر ليله
وظماء نهاره ويتعب بدنه ويتعب نفسه … ونقد ما في يده فهل هذا الا جور من قائله وظلم ظاهر ممن يوجبه حقيقا على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر
بعد الله الا من ظلم وقال لهم الا يعلم … لو ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم صدق الله عز وجل وعنى الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك انه لسبقه لا يجوز في الحكمة ان يقع الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين المشاهدين لدعاية الداعي ثم
الى السابق ويحل في الحكمة وفي العدل ان يساوي الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم ظاهر الفساد وبعيد من الوصف بالحال
فقطع المقال لكنه عز وجل ساوى بين الحاضرين من اهل عصر الرسول وجعل من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن
من تقدم فلا ينكر هذا اذ وهم ولكن المنكر قول ابن عمر ان الله ساوى بين من خلق ومن لم يخلق ومن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان ونرد بذلك التقدم
في عصرهم وتاخر عصرنا من عصرهم فما قدم الله من خلقهم واخر من خلقنا فذلك الكلام صحيح وقول فصيح كان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة ونقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضلهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان بمعنى السابق بيننا وبينهم الى الايمان وكان
لهم سبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا شنيعا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يبدينا على ما فعله ولو كان
لاهل عصر الصحابة علينا افضل في تاخرنا بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكون من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ابائهم بتقدمهم
في الاعصار اذا كانوا يمنعون ذلك بوجوب الفضل لامة محمد على من تقدمهم من الامم كان ايجابهم تفاضل اول هذه الامة على اخرها فاسدا وهذا
نطالعه نحن ايهم في شيء هينا الكنا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق فيه من اهل عصره

ان المراد بالسابقين في قوله تعالى السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب … ابن المغازلي الشافعي … عن مجاهد عن ابن عباس

… انما يوجب لمستبصر اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من امن منهم على مؤمني الصحابة

ولسنا

ولسنا نفضل من اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخرهم عنهم فهذا عمدة ما يتعلق بها اهل الجهالة
والضلالة مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم صحابته من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وسائر النواصب الملعونة لاهل بيت النبي ع ويؤيده قوله صلى الله عليه واله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي ايضا فان تتمة هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة ع من ان بغضهم بغض النبي ع وايذائهما ايذاءه وقد مر وكذا ما نقله ابن حجر يوافق ما نقله المص سابقا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله ع النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتابدون
لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله ص لا يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم
مما ينسب اليه المبطلون اه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يتمارى في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وقصدهم لقتل هرون ع وقد قال النبي ص انه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص
قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي ع وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي ع وانهم كانوا اصحابه في حيوته فغير ظاهر نقلا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتدين ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حين سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامن ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق مستحق لتقدم
دينهم منقذ لهم عن نار السعير في لو وقف الا ان يكون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غيرهم كالحبش وقد عرفت ان مراد النبي ع من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غيرهم كالحبش وقد عرفت ان مراد النبي ع من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي ع قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله ص وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان الذين قاتلهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
واسلموا او تكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر منعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم ودفعها اخرون الى نفر زادوا من الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي ع الثابتة عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر انفا ثم المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي ع واخذ ميراثه وهضم ذرارى اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله ع لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابة
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عندهم ع ومن لم يرتد
او ارتد لا يخرج به من الصحابية بل لم تتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي ع كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

[illegible]

وغزا غزوتين كما شرطه بعض اخر وهذه الشرايط مما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان [اطلاقه] الصحابة على من خرج مرتدا عن الدين فلا وقع
باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك انهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض علماء مذهبه في
غير هذا الموضع اعتقادا ان الذين غصبوا الخلافة عن علي وخرجوا عليه بعينها كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة
علي ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده فاتهم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين وخرجوا عليه لم ينقادوا له
وجحدوا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تع ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه تلا عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقرهم عليهم فسموه بامير المؤمنين
فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد تداخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرشر مرابع افئدتهم وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم
وكانوا يترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله ضغاين في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت لا
كدورات على صفحات ظواهرهم وانتشر بان تكليفه بهذا الامر كان في غير عرق القرابة حتى صغرهم على طرف التمام ولم ينج منهم رشد كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف علما منه بصعوبة هذا الامر على القوم وانه اكرها بكان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ان
امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهارها النبي وورودها في شان خلافة حضرة
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تع بصعوبة هذا التكليف عليه صلعم بالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده
وقاسى فيه كده وكدحه من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عليه من تبليغ هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المهم
بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثين بعد ماية من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك قال النبي ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد الماتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل ما يخلص من همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند ام سلمة ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين
وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه في الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي قال اولكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك
جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثماية من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة ولا يقوم الساعة حتى يلحق قوم من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفئام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الثاني
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن وروى البغوي في كتاب المصابيح
حديثا طويلا في صفة الحوض قال رسول الله انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله يبدلون سنته وبعضه يدل على ان امراء السوء في الامة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه
على الصحابة رضي ولا يعني الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله **واقول** قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله سحقا سحقا لمن غير بعدي

البغوي

البغوي انه عنى بهم الغاصبين لخلافة النبي وميراثه والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم ياكلوها بل اخرجوها
ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا امر ظاهر واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء السوء في الامة فهو يحمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة الغاصبين
للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين
والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة
من امراء السوء جور غير متابعة الهواء نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة **قال** المص رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع اكبر الكباير منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تع ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايمن بن ام ايمن واسلمة الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا
من الله تع ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ذكر الله تع قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تع في الحرب ليعلم ان رسول الله كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روى في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ورسول الله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقودها فنزل فاستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة تولوا في
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وانما استلقوا في العدا الذين وقفوا مع رسول الله فقيل كانوا ثلثماية رجل فلا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى **واقول** لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلام غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل فيه بعض الكلمات بغيره كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتيالا منه في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء يقول النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار انا غندر انا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي فلا كانوا رماة فقال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد
بنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله يوم حنين فقال لكن رسول الله لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنايم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان
فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد علم كثرة السلاح ليكون عذرا اخر للقوم في فرارهم مضافا الى ما قدمه من ان الفرار كان قضاء الله وليبطلوا عفو الله عنهم بعد
ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تع عنهم معنى ثم زاد في صفة الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر الباس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي
في باب شجاعة النبي من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي الباس ويروى اذا اشتد الباس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضاف الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وساير القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما هذه التخاليط الناشية عن متابعة الهواء والاكاذيب المنافية
للحماسة السيف واه ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع سبيله صولته ودعوته ولم يكن بنا حاجة
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مراد ان نتتبع اغاليطه في نعم هفواته وازالة كل شبهاته لكن الشروع الزمنا

الامام وصيانة القاصرين اوجبا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله ص كانوا ثلثمائة من جملة مفتر بانه ايضا ولعله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الغوي فلا فائدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي مما يكذب هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فانه غير مصرح بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله انا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنوب الخ فهو عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبي ص وللرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمتن وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين ثبتوا مع رسول الله حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر تخمين وتلبيس لا يخفى على ان القول الثاني هو الظاهر فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي ص حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسال الله تعالى انزال السكينة علينا لنزول عنا الخوف والتقية ويوفقنا لاتمام هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما نقله من ان الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة فيما نقله هذا المعجب المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افضاحه لدى الخاص والعام **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما روى انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معرضين عن الخيانة ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كان في زمانه ص معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **وقال** الناصب حفظه الله تعالى ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي ص كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فقام الناس وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من ذهب وترك رسول الله ص قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله ص كما يدعيه هذا الرجل انتهى **واقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بابان انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام وضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا يضربون الطبل الى القافلة هم اهل المدينة لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي ص اذ اقبلت عير تحمل طعاما فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي ص الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب الخ وما قاله النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي ص في بعض الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبي ص لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله ص لكن يصير علة مصححة مجوزة فيصير رافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا ما ادعاه المص قدس سره لا ما نسبه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه وخرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره لطلب الملك والرياسة بعده فليعتبر الغافل فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا بلهو وطبل لاستحيوا وهابوه ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان كبيرة لكن فيه بقاء نفس ما وهذه فيه من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب ما تم له ذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر للشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم فعلوا امثال ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم لطلحة والزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي ع وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا اضلاله الامور و[illegible] طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث فاهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء [illegible] وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي [illegible] ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبني امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جاز لهم الاجر والثواب لاجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعدائه الذين راينا منهم عداوته وجرها من المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومن

ومنهم من يلمزك في الصدقات فانهم اتهموا رسول الله ص وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله ص يعطي رجالا من قريش المائة من الابل فقالوا يغفر الله لرسول الله ص يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن ندعى وتعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت ذلك رسول الله ص فعرفهم في حديث ذلك انه فعل ذلك تالفا لهم اعطاهم ثم يقول في رواية الزهري عن انس ان النبي ص قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله ص اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله ص لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ص ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله ص انه من ضئضئ قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم ينزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأله رسول الله عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله ص اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الراي شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى **واقول** فيه ما فيه اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه في ذي الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض نزول الاية في الانصار مما لا طائل تحته فان المص لم يقل ان الاية نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجملا شان النزول بقوله اتهموا رسول الله ص وهم من صحابته ولا ريب ان ذا الخويصرة كان من صحابته ص فنقل ما يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي ص فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وفيه غرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي ص في الصدقات ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلة في شان الانصار بل في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع ساير الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات الباردة الشاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القران المبين ولا ذنب على الناصب فان هذا طريقة سلوكه موروثة له من اسلافه فانهم اذا استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا ونقلوه في كتبهم واستعملوه في بعض مطالبهم يرومون نسخه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا للتاويل المذكور وكان ظن ان الشكاية عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويجرحها او يتغرب من الغرب الى الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى داره وحيث لم يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال** المص رفع الله درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عايشه عن قصة الافك قالت فقام رسول الله ص على المنبر فاستعذر من عبد الله ابن ابي سلول قالت قال رسول الله ص على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال انا اعذرك منه يا رسول الله ص ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام اسيد بن حضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فتثاور الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت [illegible] **قال** الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار [illegible] انهم كانوا قومين قبل مجيء رسول الله ص وكان بينهم جدال عظيم حتى وقع بينهم حروب كثيرة في الجاهلية [illegible] عنهم اثار العصبية الجاهلية [illegible] **واقول** ما ذكره [illegible]

لمجادلة غيرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المص ان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايض ولم ينقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم
او ايذائهم بالسيوف المرتضوية وعرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزعه عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصين ممن خصهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او لطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى جوابه سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بمجال غنى حاله
غباوته او تقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم
للنبي ص في حيوته في امر مهمات لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله ص بعده فانه مبني على تقدير تسليم بعض مقدماته يقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حيثما سجل عليه حاكم النقل وقع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل لا ادركته رغبة في قومه ورأفة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ويحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له ما بين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايض كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من بعد هفواته واما ما ذكر من حديث عائشة فانه يدل على ان هذا الرجل العجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عائشة في الحديث ان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن هذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا في ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد بها ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى واقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام الممرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان ان يسخف و
اجتهد ما قدر ان يسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم لئن يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر به عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من بعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فهو ايض تعقعق لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا دخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايض اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تعقيده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم قال المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزاين فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شأن رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد ثبت

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفقا
مرشدا لا معنفا اذا ما كايد عين ابن المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي ص اشبه بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كون من ذمه ص من مستحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي ص فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد هذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي ص فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله ص فيما يامر به وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي ص قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب المخالفة قدحا وهذا لا يصير دليلا على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصره بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول المختار فاعلم شانه وسمو مكانه عند الله تع علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي ص لما انتقم الله تع منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي ص اتامرني ثم اضراب النبي ص عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وان لوامر النبي ص بذلك لكان امتثال
بريرة وجوبا ولعله لما التمس منه ص شفاعة عن بريرة في ذلك علم ص انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك فلم يامره بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة للجانبين
ولو سلم ان بريرة ايض خالف الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها ايض وح يكون التنوير المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله ص قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا او مرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي ص لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلون عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه ص ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد بالتهديد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه ص فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه ص ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء الى
اشرفه على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله ص قاتلت معه وابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله ص ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله ص الا رجل يأتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فأتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله ص لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله ص من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره ص والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تع وايثارهم الحيوة على لقاء
الله تع فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدايد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدايد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله ص والشيعة
ايض يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدايد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
لنص رسول الله ص بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدايد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام كلا لو فرض من الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم ص واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره ص لو كانوا
امنوا به حق الايمان وادعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدايد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل ويتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله ص ومن خواص اصحابه عند الشيعة الخ

نسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المصنف لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر من غير بعيد **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله صلعم
خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله صلعم فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرء اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في حيوته وخانه في امره فكيف به وبعده انتهى و **قال** الناصب خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله صلعم حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله صلعم لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى و **اقول** قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك هو المشؤم الذي
ظهر خطاؤه على مثل عبد الله بن عمر واتباعه بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي صلعم واصحابه النبي صلعم وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص
القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله صلعم بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي صلعم فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين وفي الصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلعم
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلعم العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلعم فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله صلعم فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من غيره وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق وكان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد توسطه في المسير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي صلعم ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى و **قال** حفظه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
عنه فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلعم عزل ابا بكر من تلك السفرة وعن امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يحصل
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بلى لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به لان الامام
لان ابا بكر كان امير الحج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول الان تكرار المصنف لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا لما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار المصنف الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية المذكورة
انه تعالى او نبيه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه يعني ان يكون
علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة يعني بيعة الخلافة والناصب قد صحف لفظ ينبغي ان يتابعه بلفظ ينبغي ان يبايعه ليتأتى له الايراد عليه باستبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والطاعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين آه وبينا ايضا ثمة الخلل وجه ما ذكره من ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه على
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم غير ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك بالجملة العكس والقلب مما يروج منهم او صح ان ابا بكر

139

كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فلا يخفى ما لهذا الانعكاس والادماج لتلبيسه
المغشوش بالنحاس على انك ان امعنت في تقرير العكس يختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام **قال** المصنف رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي صلعم اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه صلعم ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين
فلولا ارادة اظهار فضل علي ع لكان في ابتداء الامر دفع بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلعم وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى و **قال** الناصب خفضه الله
اقول اما قوله ان رسول الله صلعم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلعم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا احباء اصحابه ومن ثم وارادة حط منزلة من دأب ارباب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل وامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل براية الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلعم من تدابير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه
بل براية الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه صلعم عمل هذا براية في الحروب لان تدابير الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفع منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى **واقول**
ارادة رفع منزلة واحد لارادة حط منزلة الاخرين ليس ببدع وانه وارد كثير في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبئهم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة فيه والقول بان الله تعالى و
نبيه لم يقصد هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ونبيهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما باحمد كبير والاخر باحمد صغير واما ما ذكره من انه بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر كالاولين لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل سند كلام المصنف بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اغمض فيه
بهته وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ليظهر ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم صحيح يصير منع لزوم ارادة الرفع والا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعه منزلة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعه منزلة علي على الوجه الذي ذكره المصنف يستلزم حطهما
بل الهبوط الى الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوتنا انما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
المقوت **قال** المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان يتالم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤوس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا و
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا لنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق الا وبنا عزة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى **شعر** شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها
في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يخصون الابل بثلة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس يهرعون الى كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرق اخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرئ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز تنبيه بجزمهم وهذا يدل بصريحه على تالم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممتنع ادعاء الكذب فيه وقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبي ص باستعانته به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقات حتى يحصل التعويل وان فرضنا صحته فهو خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدبير وان سلمنا انه كان مكرها الا انه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لانه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى واقول هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من نذكره الان وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا الخ ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق اليد انما هذا مما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورتهم التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل الخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام احتال على الخروج عليه ع باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان تجويزه ع في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه ع قد نسبه بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالاخر قال المصنف رفع الله درجته وروى انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لي في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القران وان كان ذلك كذلك فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن بهم قوة فاعتزلهم فالوصي اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي لما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران ع اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف خافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وسيما عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك انتهى واقول الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسك ويدخل في خياشيمه الا فالعلامات المعنوية في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاهمال لان من جملة قواد بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم

انخصر قوادهم بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة ع في علو منصبها كانت في بيته فنقول ان علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم انها عليها السلام لم تستحل ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلي ع بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لضغاين كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد لامر علي ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج الى ابي بكر رغما وقسرا ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني كما وقع في الافواه انه قد قتل الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فسلم انه كان اضعف منه بارحاد قريش لكن تقدم مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي ع ودفعا للتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم فتامل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي وعلي في حيطان المدينة فمررنا بحديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني اذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الروايات فكيف يحل لمن يصدقوا ان يجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روى ان الضغاين كانت في صدور العوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه ربما لم يكن من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علمائهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ريب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما ذكرنا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب عند الناكثين والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو اراد ذلك لقال سوف يغدر بك الامة لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد اما ما نطق الله به لسان من وابن دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع اراقة دم فقد دل على عظمة ... في حرب الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي ص وابان المتمسين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يده حتى صار ذلك سببا لجرئة الطوايف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع الى ... المكارم عن بعض الاكابر انه لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي لا يدل به يجد بنفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يبعد ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه قد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معاني ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ريب فدعوى كاذبة صادرة عن جهله المركب بتهاله شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول الا وقد وضحنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب كظلمة غيرة بظنه الجاهل فيا او كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولا يخفى على الناظران هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بالبينات الباهرة قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه المستخرج من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فذكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله ص انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رايته يصلي فقال رسول الله ص اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبتهم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال له يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي اثنين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلال قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد لم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منها ولو لم يكن قتله
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك وكيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة ثنتان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
ولا كل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المالوفة من امور الدين ان رسول
يامر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق هذا من منكرات الدين ولم يرد مثله الثاني ان رسول الله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله اعدل فانك لم تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عثوره على ذلك بعيد ذلك
من حيث لا يشعر كما ستبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يمدحه الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر
ويستكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه وايضا لا يتعين الامر عليهم الا على الاصلح وايضا اذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج هو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فتشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر فانكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفي العدل عن النبي والذي امر النبي بقتله واحد لجواز ان يكون عدم
اذنه في قتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى لنبيه بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلال وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب ان لكل طائفة من الحوادث اول واخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات اسيما اخص الضلالات الواقعة في هذه الامة ينبغي
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالراي في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر واستعبط عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على ادم ثم الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وهذا روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي فبعضهم يقول
القول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وما الخصوص مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن مع عظمة رسول الله وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه وطاعته في
اوامره ونواهيه يقول له بعض اتباعه انه يهذي مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عندهم وجب ترك القبول منه والانكار اسناده اليه حرم عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن عثراته وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير رسول الله و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله يقدم على اشيا فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيمتنع من قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل مشوق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رايه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله يشاوره في امرهم
فنهاه عن اخذ الفدية واغفر الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله فقال لرسول الله ان يترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله فهذا من جهله باللغة وجراءته على الصحابة لا نعلم ان الهجر كما بيناه هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم وليس هو الشتم
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله يعلم المتدبر في الاخبار انتهى **واقول**
اما ما ذكره من تكرار المصنف لذلك فقد توجه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه
او استعلام ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان
يمنع النبي عما عزم وشرع على فعله من غير مشورة معه فهذا ما كاستبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاور معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده ولا تم ان بعد عزم رسول الله على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى خطابا له واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكر من موافقات
عمر وصدور المنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور امرا معتادا لما صار سببا لغضب عنه وهذا دال على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل كما قال عمر عند منعه
من سوء منعه للنبي عن الصلوة على ابن ابي وما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قول عمر انه ليهجر انه يتكلم بكلام المريض فلا اساءة ادب فيه فمردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال موافقا لما في كتب اللغة
للشذوذ ولان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره له بكلام المريض حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فتذكر
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لراي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر **قال المصنف** رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله من بين اظهرنا
فابطا علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطات علينا فخشيت ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله بعثني بهما من لقيت يشهد ان لا
اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي وقال ارجع فقال
رسول الله يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله واهانة لرسول الله حيث ضرب
ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله مع انه قد كان
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه الوقار لطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله مع ان رسول الله انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى الا ان هذا اجزاء لحرق على علم لا يعلمه الا الله تعالى ولا انه ضمان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله اذا كان النبي قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنا في البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابابكر فقلت يا ابابكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله صلعم ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به قال فاخبرك انه يأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه ومتطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكك عمر والانكار على رسول الله صلعم فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه
ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي صلعم ويقول له عقيب قوله اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر منع ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله صلعم حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي بعث ابا هريرة مبشر الناس بان المتيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على
اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا متيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله صلعم بدخول الجنة فلا ادع من الفسق
والذنوب فكان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله صلعم حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين فان كمال
بالتوحيد ينفي رين الذنوب فلا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه صلعم كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون ضيقة هذا ولا يدركون بهيئة
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله صلعم بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله صلعم تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله صلعم ومن حمل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الروافض المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة
ادب منه مع رسول الله صلعم لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويريد عليا واحدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءة الادب لان رسول الله صلعم كان
من عزامه ان لا يعد على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مثل اهل النفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب مع ابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان امرا محتسبا وكان وزير الرسول الله صلعم ولم يعد ضرب عمر
لابي هريرة من اساءة الادب وهذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر فاحوجه
الى الضرب وامثال هذا لا ينكره الا من يتتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم انه لم يرد بافعاله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حكاية
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي صلعم السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله صلعم ثم
سال ابابكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذا الاترى قول الله تعالى في الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الاية وطلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فلم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله صلعم بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن المؤذون ظاهر انتهى واقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولون على سوء الفهم ولا ذكاء في فهمهم لفهمهم منه انه صلعم انما اخر
عن امضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فطانته وغلظته وجلادته مع ابي هريرة بل مع ابيه صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي بعث ابا هريرة
مبشر الناس بان المتيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة آه فهو افتراء على الرسول وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من يسمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي صلعم ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها
وانا من شرائطها بل نقول ان قوله صلعم مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه صلعم والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر برايه وان قال لهم رسول الله صلعم في الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا بالمعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوءى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر
وسبب اخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله ان يجعلا اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل ما يمنع تخفيفه ومن صيانة المحرومين عن الهداية انما السالكين
سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي صلعم اراد باليقين كمال الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مراده في خبر المنع بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك فهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله صلعم تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله صلعم لراي عمر بل على
طرحه اعراضه في قوله صلعم خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافة قوله ان يعملوا في كلام النبي من اضافات الناصب خفضه الله تعالى ونحرها

فهم

لفهم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب آه فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وههنا يجعلها
دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الغلظة والجلادة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلعم لكان ينبغي
ان يضرب عنقه آه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده صلعم دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت فقام رسول الله صلعم على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله صلعم ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال اسيد بن حضير لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلعم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث اعدل فانك لا تعدل واما ما ذكره من شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترويج النفاق عنه مبلغه ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي صلعم ومع اهل البيت عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي صلعم
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه وكذا توهم موافقة قوله خلهم يعملوا لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبي بكفاية الشهادة وحده في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه
وبين الامامية فيه بالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي واعوجاج الفطرة لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا محتسبا ووزيرا لرسول الله صلعم ولم يعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنتهم قليلة كسروية ينافي ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب قالة الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي صلعم كيلا يخرج سلطان محمد عن قريشه حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ولا احد من خيار اصحابه فعلل الناصب شدة ذنب عمر وتعريضه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من رواية الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في رواية ذلك عن رسول الله
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي يوم الحديبية كانت شبهة طرءت له فسال رسول الله صلعم ثم سال
ابا بكر حتى ارتفع الشك فمردود لانه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر وبعد ذلك فلو لم
يقدروا على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي صلعم والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله صلعم ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تأذي النبي صلعم عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب كفى به دليلا على جلادته عن طريق
الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرائط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي به ثم يجوزون معاملة الصحابي للنبي بمثل هذا
الهذيان ليعتذروا به عن عمر ايضا من رجاء البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين بان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف مشتبها فيما بعد ويكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي صلعم انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلعم واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله صلعم واظهار وروده واعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابابكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرض مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انسلاخ عمر عن دواعي الجهالات واتصافه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم نستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا مصورا بالظن في اداء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك الشرع او معتقدا
في صلاحه ورشاد ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال سيما عن نبي الله صلعم وهو ظاهر وغاية ما يدل
عليه الاية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبانه مبعاده مبراء عن وصمة الاختلاف وقد يقال المراد ظن المرسل
اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا يتاتى له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي صلعم ان يقع منه فيه مثل ما وقع

من عمر من ذلك الشك الملوم المشوم الذي لم يزل عنه بالتامل حتى احتاج الى السؤال على جد الشغب الخارج عن الادب عن النبي ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله واما ماذكره من ان طلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتساد بشواهد الادب في المناظرة فقد تقرر في اداب التعليم والتعلم انه من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يامر عليه ولا يشير عليه بخلاف ذلك فيرى انه اعلم بالصواب بل يعتقد انه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره [illegible] ويذعن لنصحه ويتحرى رضاه وان خالف راي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل يقول يا سيدي ويا استاذي ومما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رايكم في كذا وقالهم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب المستحسنة للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين صونه لنا صب الاخلال بذلك فما ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله اعتم بالعشا حتى ناداه عمر الصلوة نام النسا والصبيان فخرج فقال ماكان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ماذكر من رفع الصوت للنبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز للبلال ولسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة رسول الله الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرايب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى **واقول** ان جميع ماذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي نام النسا والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا للاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام فلا ملام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تاذى النبي عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعرض والملام وقال معرضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا ايضا على ما ظنه الجواب الناصب الغبي من غرابة كلامه التي لا ارتباط لها اصلا بالسوال ويستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال ويدل على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله فقال له مالك يا امير المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله فقال [illegible] رسول الله ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله انما خيرني الله [illegible] استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه فهذا رد على النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله [illegible] الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله اتصلي عليه وهو قال يوم كذا كذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه [illegible] فقال رسول الله دعني فانا مامور مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات [illegible] على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى [illegible] فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه [illegible] وهذا ايضا يدل على ماذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث [illegible] نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب زيادة [illegible] على زيادة تضجر النبي عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غيرة الدين وازاله [illegible] واما ماذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القران اه ففيه ان الامر في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما على عبد الله تعالى حتى يحتاج فيه [illegible] النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القران على تصديقه موافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى [illegible] الناصب لا يبعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مامورا به بعد موافقة النبي له انفا من مناقبه مع قيام احتمال [illegible] ماعلم فطانة عمر وسوء ادبه وجراته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر فنفى حكمته تعالى وعنايته الى النبي [illegible] الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل يهجر من اعتراضه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جراتي على رسول الله انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فراها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول الاية بالحجاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس فلبس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يمنعن عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله ثم انزل عقيب هذا اية الحجاب فهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لانزل عقيبه تاديبا لعمر وتوبيخا له على ما فعله لا انه ينزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **واقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي انما كانوا يخرجن الى المصانع في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات منها ما دل عليها كطول قامتها وضخامة جثتها كما دل على ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول وباخبار نسوة اخرى اياه كما يعرف احد امه واخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه سابقا فظهر ان غرض عمر من اظهاره لسودة معرفته اياها انما كان اتهامها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لما فسر بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب في ما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت اية الحجاب لا لانه راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن بها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النسا الجماعة ليس واجبا وكان نسا النبي لا يخرجن الى المسجد لكن تصلين بصلوته عليه السلام في المسجد وكفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي في ذلك ما روي في المشهور من قوله ان سعدا لغيور وانا اغير من سعد بن عبادة والله اغير منا انتهى على ان ما نقله المصنف ههنا من نزول اية الحجاب بعد ذلك انما وقع على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله تعالى الى النبي فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرما في حقوقهم فاتيت رسول الله فكلمته فسالهم ان يقبلوا تمر حايطي ويحللوا ابي فلم يوافقوا فلم يعطهم رسول الله تمر حايطي ولم يكسره لهم ولكن قال ساغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله حين اصبح فطاف في الحايط ودعا في تمرها بالبركة فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من تمرها بقية ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلك فقال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكن قد علمنا انك رسول الله وهذا يدل على ان النبي كان سيئ الراي فيه فلهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا انما نكون قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان سريع ظهور الاثار فامره باخباره وان كان في الرواية كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله ولا ان النبي كان سيئ الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله انتهى **واقول** ما حكى بعضهم من ابطال في الصحاح والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا للمرام فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان الرواية ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله شاور حين بلغه اقبال ابي سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال ببدر وقال انهما كانا واحدهما مع النبي في العريش ليستضيء برايهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي فقال ايجوز ان يخالف النبي فيما امر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الراي وسبيله فيه سبيل الائمة فانه لا يجوز ان يخالفه في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك ان امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه قال لم اكن لاسال عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر وكان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كان في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب هذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول كان واقعة بدر ان من عرض [illegible] من رسول الله على القتال وخرج ليتلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان قد بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله بخبرهم اراد ان ينظر ان الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وكذا عمر قال الراي الخروج فاعرض رسول الله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استفتاء رجال الانصار ليعلم ما عندهم من الراي ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراي فقام اليه سعد بن معاذ وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونوافقك في القتال [illegible] قال ما قال فسر بذلك رسول الله وسار الى قريش هذا سر الاعراض وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله [illegible] وهذا الاعراض [illegible] لانه كان يستشير رسول الله في العريش [illegible] ابو بكر وحاصل الكلام

منه والله اعلم

ان هذا الرجل ما يدعي ابدعي ان رسول الله صلعم لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله ولم يصد رسول الله صلعم عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر للعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضرورة من الدين وما ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلعم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لا يجوز مخالفة رسول الله صلعم في حال حيوته ولا بعد موته نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقال افعل ولا تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راي النبي صلعم فذاك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى

واقول قد اراد الناصب نقض تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وترتيبا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تفسيره النيسابوري من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيسابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل عم رسول الله صلعم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا ابلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبؤا حتى تنبأت نساءكم فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل عم وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريشا واستشار النبي صلعم اصحابه فقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلعم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلعم ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله صلعم امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله صلعم ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلعم يتخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على عدو دهمهم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله صلعم قال اجل قال قد امنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله صلعم لما اردت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله صلعم ونشطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن جابر الفهري اغار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي صلعم وتبعه فسبق منه ورجع النبي صلعم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها لطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عم النبي صلعم بذلك فخرج صلعم مع جمع من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو وبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وتبادروا وآلوا على انفسهم ان لا يتخلف على النفير احد الا هدموا داره واستحيوا نساءه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اعضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلعم فنزل جبرئيل عم وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي صلعم اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلعم لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلعم فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضنا معك لا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلعم فطرب بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلعم كان طلب الموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين وانه لا يرتاب في ان الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي صلعم عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتان صريحتان في انه صلعم استشار اولا عن جميع اصحابه

وانه انما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من اصرار اكابرهم على مخالفة رايه صلعم لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه صلعم لم يعرض عن ابي بكر وعمر عند مبادرتهما بالجواب لعدم تفطنهما بغرضه صلعم كما موه به الناصب وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على عوام الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض فان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال المقداد ذلك ضحك رسول الله صلعم وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي صلعم اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء صلعم قبل اظهار مقداد ذلك وقبل يستشيرهم من عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس يدل على كون ما ذكره من ان النبي صلعم لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يرجع بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده صلعم بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لاجل ذهاب العير لا خصوص الانصار كما زعم الراوي بناء على ظنه ولهذا لا تراه في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اولى بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل لهما ولا فلانه اهمل ذكر الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونمنع بعض ما ذكره فيه ونمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه صلعم كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره احد لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله صلعم وانه لم يصد رسول الله صلعم عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به في الرواية من اعراضه صلعم عنهما عند المشاورة بل يعتقد ان من ظن ان النبي صلعم لم يكن يصدر عن امر من الامور الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغراء الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي صلعم ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال النبي صلعم رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله صلعم وكيف يجوزان يرووا مثل هذا الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلعم ثم قوله صلعم ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي صلعم في الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا الفصل استدل مما ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال اي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلعم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ووقع في نام النبي صلعم انه دخل الجنة وكان فيه الرميصاء وبلال لا انهما دخلا قبل النبي صلعم الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله صلعم انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلعم في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق ان رسول الله صلعم ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يشفق الاراء والخيالات للرائي مما شاهده وعلمه في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل ما عجبا حتى الحق بالجهال الذين هم اهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في صواعقه في فضايل عمر فلو لم يكن ما ترتب منه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروي في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلعم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا كان رؤياه في بدء النبوة صادقا فلا يمكن ان يكون في اثناءها وحين نبوته كاذبا ومتخيلا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي صلعم انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي صلعم راى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدق ما راه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه صلعم ما لا يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله صلعم والله ما مات محمد حتى يكون اخرنا وفيه عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله صلعم مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلعم وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلعم وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله صلعم وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلعم فتشهد وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلعم ولكني ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي صلعم وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي صلعم في زمانه ويدبره وكل هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه الدهشة لموت رسول الله صلعم اغفله عن جواز الموت فان المحب المفرط الشاير لا يجوز موت حبيبه ويضطرب فينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر بما اعتذر واعترف بانه خطاء في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطاء صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحب المفرط الدهشة الى عمر الذي اعتقد انه لا يجوز الموت على النبي صلعم ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه صلعم بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب

هذا الركيك تتكلم المبتدع حيث ظهر على الكلام بعد نعم الفاحش علىٰ سلامة بعض تمحيص الحق والباطل

بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي لتدبير الامر كالاخر
واما ما اتى به الناصب ههنا من علم جماعة غيره ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جمله بتجاهل العارف انه المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على نفي بردّ ذلك منهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعر ايا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف واقول انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف فلم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن زعم نفسه كرسيا بخلافة النبي ليس بصواب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد الباري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه فيصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر بدعة نعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز
الجمع بين الصحيحين لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة
ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى ولا نبيه كانه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي كان يعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي وابي بكر اهملوا وقد قال النبي من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال قلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة قال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي امتنع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة وقد ابتدع ومع ذلك استمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي وابو بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا مرارا وابانا الصحيح ان رسول الله صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان لا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى واقول قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل عن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عنقريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ملخصه ان لعمر ان يجتهد فيامر وينهى لمصلحة رآها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكرها مرّ وانتظر ما يجيء
ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اولى البحث عين النزاع فان ما يكون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرءة بالثوب الى اجل ثم قرء عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك بعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فساله فقال عمر قد علمت ان النبي فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في
الحج تقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال نزلت
اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما
امر عمر وهذا التصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راي عمر والمذهب للائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث ممن اعترض من الفقهاء على
انه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكرنا ان نهي
عمر نهي تنزيه عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة راها وهذا لا ينافي كونه جايزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لتضمنه امرا محرما وللامام
النهي عنه وايضا يحتمل انه سمع عمر من رسول الله شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يعد من الكباير كما عده هذا الرجل
واساء الادب انتهى واقول قد مر اضطراب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما ان كرره كما نقل عن الشافعي سابقا و
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فلا نعيده اما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راي عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان على حد تابعيتهم في بدع التراويح والاذان
والطلاق والقول بغيرهما طمعا في جاهه او لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من ان ما عرض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي وسنين من زمن ولاية ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي تقرر على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في اخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخرها فعلى تقدير تسليم اماميته واجتهاده مع وفور جهله انما
يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحاشا
وكلا ان يكون له ذلك وكيف يبيح ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما لحلال امر به رسول الله ومن دون
نص عنه تعالى وعن نبيه واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال الحرمة فهو مما
لا يناسب نسبة التحريم الى نفسه دون النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل عموم الناس بل لجل البله كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي مسلم الاشعري قال ودخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قال اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جايعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله واسئله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئته وتفضيل هجرة المرءة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المرءة الخلافة فلم يكون له انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذا الفضل ايضا ذكره في امور العجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرءة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا تكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى واقول اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس التفضيل كما صرح به الناصب تبعا للامام فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيتها برسول الله عنه لزوما لا استرابة به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي وشانها لا انه نفسه بمعناه كما توهمه الناصب وكل ذلك ظاهر لا يخفى وقال المصنف رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استجاز ترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لوي وكان امه مخزومية من صناديد قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يتعادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى واقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهاء
نسبه الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما ارذال اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف والا ما شرف كل اهل
بيت ما استمر اعقابهم وعقائهم عن ارتكاب رذيل الاكتساب كاشرف الخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب اما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي لم يكن يطعن على حسب علي وجلالة قدره بل مدحه باشعار مشهورة
من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رغما لعلي كما اجمعوا او كادوا

ثم بعد الى ابي بكر مع كونه من ارذل قريش واذلهم نسبا كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا فيما سبق كما قال المص رفع الله درجته
ووجه خروج عمر بن الخطاب بعد شهادة العلاء بن الجارود ونحوه من قريش قال ان تاعرض على ابي عبيدة ... كما عرفت
بعد عمر ثم صرفه عن بعضهم الى المؤمنين قال ... ابن الخطاب ... الناس ... وعلي ... النبي
انتهى قال الناصب خفضه الله ... الصحابة ...
فيد انتهى واقول ... قال ... الا عاد ...
قال الذي ... لا سيما ...
ابن ... الصواب ... السنة كما
ثلاث ...
ومن اعجب ... الشعراء ... الاستاذ ...
... قال ...
حفظ ... الدليل ...
... الخلافة ...
...
...
...
...
...
منه عليهما ... ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا بحبهما الدين والدنيا بعد
ويثبته عنده رسول الله صلعم آه فبقرائن من دلائل سوء عاقبة الناصب طرده الله تعالى عن الابرار بسوط القهر الى نيران ما وراء النهر وجعل مكانه
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة المص ... قوله عم المرء مع من احب ان يحشره مع النبي
تعلمونه في جنب ... الشيطان الذين ... بعض امير المؤمنين في صحة الايمان ... ملى باعلى حشر على ان يحشر
والال واحبائهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله صلعم ... ولنعم ما قيل شعر حشر على ... ذكره ...
بالعمر قال المص رفع الله درجته ... في الجمع بين الصحيحين قال ابن عمر ان عمر بن الخطاب مر على المنبر لا تزاد في مهور النساء على عدد ذكره ...
من خالف المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء لتبطل الغافل المصنف ...
نصف نفسه بغاية الجهل وقلة المعرفة ان يجعل نفسه على الجمع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا الرجل كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا نكرر ولا نرد اسند
بها بناء على خصوصه كونه مقصودا عن على الاحتجاج في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه عم واستدل به ههنا على عدم علمه ...
داسا كما لا يخفى بادني تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي عم قول تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على انه مع قلة
الجرئة وغاية ما فيه من الفقه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى ما ابرهن الحل الجاهل وما اسخفه نكرره ويكرره فلقد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكر
عالم كتاب الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على انه مرجوح في قتل النفوس المحرمة والحق احق ان يتبع نعوذ بالله من سماجة الرجل الجاهل
واقول لا نكرر وانما استدل المص بما سبق على كونه دونه عم وجهله بالاحكام واستدل به ههنا على انه مرجوح في قتل النفوس المحرمة
والحق ان ... هذا يدل على انصافه باحد الامرين وعلى كل التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج مثل هذه الامور الواضحة الى
عن علمه كما اعترف به الناصب لا يليق بمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا ينفي ... ولا ينفي من رجوع ...
الى عالم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطأ قال المص وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي عم ما لك ذلك

ايضا سمعت رسول الله صلعم يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرأ عمر عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا عم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي عم انتهى واقول
قد مر من الجواب حاصل الطعن لمن ضل عن الصواب على ما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الا ثنى عشر بخلافة النبي كعترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عمر الى الصراط المستقيم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعل
الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان
لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة يعني الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله صلعم يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول ولا خفاء في ان ذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضينا عليهم كان معناه لضرورة رجوع ضميره المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما ان السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المتداول ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا ايسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبن حملها وعلى هذا يثبت
ما اشتهر في المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله صلعم يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا يا يوقعونها دفعة واحدة وانهم لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا مما نحن فيه للطلاق الذي عند غاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فان هذا بدعة بل حرام صريح
وان لم يكن بتمامه حلالا فابدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف خارج ان هذا الحرام الا فيما في زمن النبي صلعم وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي صلعم وابو بكر
او من غير ان يمتنعوا بالمنع ويثبتوا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر ويحمل هذه الخالطات والتناقض داء ومعارضة الاحد الله تعالى على الاسلام منها وهل يصح
ما في كلامه من التخليط والتكلف لا يكلفه قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله صلعم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاشر النبي صلعم والصحابة مدة حيوة النبي صلعم ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله صلعم اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر آيات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تمعك عمار في التراب لو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض النسيان للحكم ولا ندعي عصمته من الخطا واما ما ذكر من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكتاب الكيفيات و
الشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرايط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافة عن النبي صلعم لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيا

في سنة النبي ونكر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي وكفى ذلك بابلغ بيان كما عرفت واما ما ذكره من انه
يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فتحركه يمنع امكانه منه لكن نقول لمن امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد
من الكتاب والسنة وبقاه على ذلك الجهل المركب المورث للاجتهاد مدة من السنين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام
في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد دلسا بر العوام معذورا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا فهمنا من القران والسنة خلاف ما اظهره النبي وفهمه الصحابة الكرام وبحج القران والسنة خلاف
عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وليتامل فيه منصف ان فهم عمر من القران والسنة ترك الصلوة للجنب قرب ابعد فهم الجبت والطاغوت المذكور
فيهما ما فهمه منهما فلا يشنع عليهم بذلك ثم ان ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو ضروري تبتز ضروريات الدين
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فمحله سكناه المارستان ومعالجة
نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكر علام امير المؤمنين فلم يقصد به المصنف ان يستدل منه على جهل عمر كما زعمه الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور
بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست
بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله في الاحاديث التي مرت وانه كان له منصب مقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شان الوزراء في الملوك
والصالح الاترى جواب رسول الله بتفهيم بقصد بقول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا لا
غير استحقاقهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احوج بالعطاء ولكن الحاجة هذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شان
عمر كان الشين والشغب واصدر ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب وما منصبا باحتراما لهيبة الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله فانما نبه له
ابليس في نصبه فيه الناصب لنهمك في اعمال التمويه والتلبيس حتى ما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به
الناصب فانه كان متوجها مسموعا فليعذر ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك
لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان عمر لم يكن يحد شارب الخمر وردوا امر عمر سنة ثابتة فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى نقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن
رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعين جلدة فضربوا له ذلك فهذا كان بالاجتهاد فلا عيب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم
تعين حد الشارب في زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله كان
اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله وقد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال
النبي لا تلعنوه تلك سنة الحديث وروي باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه
الحديث وروى في معناه حديثا اخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي شارب
الخمر بالجلد روايته فيه انه لم يتعين حد الشرب في زمن رسول الله فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي في عدة من الاحاديث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسئله احد من الصحابة عن كمية الجلد تعين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما اثر جهله ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المصنف رفع الله درجته وعنه انه سال ابا
واقد ما كان يقرء رسول الله في صلوة العيد وسال الواقدي الليثي ما كان يقرء رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر
الاشياء التي هي الصلوة الجهرية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر سال هذا عن ابن ابي واقد ليرى انه يوافقه فيما قرء رسول الله
ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد به
التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول ان ما ذكره من انه يوافقه ابن واقد في معرفة ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا
لم يقل المصنف انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة الامور يصدر مثل هذا السؤال المذموم المحمود
اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوز عن الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي نسيانه بعض ايات السور
الطويلة المقروءة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروءة فيهما ثم ليت لك من عبدة عزى وهبل ومن نشا في ارض فلاة
او على شاهق من الجبل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال له عمر
ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي فقال عمر خفي
علي هذا من امر رسول الله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله

سنة رسول الله تتفرق علمها في الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون بعض سنته واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى واقول الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه كان يتمد بتدبيره
ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله كان احق واولى برعاية الصحابة
هذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الاصحاب ما هي مما يسئل عنها احاد الجمهور دون
السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور لكن ليس ذلك بعجيب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رضي على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء
وغيره انه انكر على عمر دعوى رويته للنبي وقال له لعلك رايت جبة النبي ولئن رايته قل لي ان حاجباه كانا متصلين او مفصولين فعجز عمر عن
الجواب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم
الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على
الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال
لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة فهذه روايته وزاد بعد موت النبي الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة
سمرة بن مغيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله
علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله
لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة
لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه
وهذا جهل من جهالاته انتهى واقول الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الام بحسن ظننا بالمصنف قدس سره انه وجد فيه ما
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المصنف لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب اصحابه
ايضا قال المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد كل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس
فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا لنرجو ذلك قال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت
ان ذلك برد لنا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتالم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه عني ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب
الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين حال الموت وانهم
لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت فيتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بعد نوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تصدى
الخلافة والزعامة الكبرى فانه امر صعب والخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا الا الصديقون الخائفون انتهى واقول يفهم ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الفوت
لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي
وفاطمة عليهما السلم فدل على انه اعتراف بذنب منجز مستحل صدر منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله مكرما مبجلا قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال
فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه فكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال
ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان لك راعي غنم او راعي ابل ثم جاء وتركها لرايت انه قد ضيع فرعاية
الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال والله ما هو الا ان ذكر رسول الله وابا بكر فعلمت لم يكن ليعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف فهذا يدل على اعتراف عبد الله

عمر بما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس
وان عمر واتوا بنيه ثم عدلا عنه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبينهم عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تع تكفل بحفظ الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو لانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فابوبكر استخلف فالمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لا شبهة ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لا صلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تع تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب في دار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي والامام المنصوص عنه باعلام الله تع لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تع فقد يقع ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البربكتبنا الى فلان في امرك قال كتبنا الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر وسعانا الدهر فاخفق بغيتي وخاب طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره ينافي لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي لم يستخلف فما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا البعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحيا ومجمجوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تع القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من عظم مسائل اصول الدين
يدل عليه ايضا ما قاله الاسروشي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم بل
نعلم بخلاف ذلك كما عرفت منها تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا يختص في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظ واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استعرفه في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روي عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسول الله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الرابع لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل **قال** المص رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فمسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال انا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تع وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن منع
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطا على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذه التقرير البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الشورى ايضا لان تمهيد الخلافة خصوصا ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المص سابقا في ما جعله شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحيا من جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي ع في الخلافة او طفئا للفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد عرفت انه ارتد بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فابن النقوي والحذيو ابن النصوف وابن الصفا واما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل تضييع الشورى وانضمامها
الى طلحة والزبير بان يحجبوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب ما امره لنفس الامارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فان كان يريد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي ع يخبره انه منع الماء ويستغيثه فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كاد ان يصل اليه فقال له طلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعايشة قد بويع علي فقال ما ابالي ان يسوى علي رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان
ورجعت فنفذ عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسال عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ومن تولى كبره والى اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عايشة وصقله طلحة وسمه بن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورث قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيما امر **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ان ذم كل واحد
منهم بما ذكره لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقضة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعل الشورى لان رسول الله سماه امين هذه الامة
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **واقول** قوله الصحيح سقيم لانه ورد على الصحيح
بين الصحيحين الظاهر مما حصر فيه الصحيح ههنا عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشهورة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمنافي لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تع لان الانصار قد
رجعوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة او يعارضوا او تساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره
من قوله الائمة من قريش مغلطة وقع بها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة الخ فمنشاه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد اظهار عيب كل منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لما جعل الشورى الخ فافهم **قال** المص رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل للعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي ع وقال ابن عمر كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب وهب القاضي ومحمد بن السايب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السايب الكلبي من اكذب الوضاعين وهو لا يعرف اسمه وحسب ابنه هشام بن محمد وهذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان ياتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو يتضمن نسبة
الفاحشة الى انساب كابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد لهم رسول الله صلعم بالجنة وقد صح هذا الحديث لا ارتياب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا يضر به
انتهى **واقول** قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من الف في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء الشيعة
فلما ظهر واتى بروايات بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة ولا

اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومولفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا ان الله
الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يفترهم في مواضع اخر وبالجملة معنى الامامية ههنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متأخريهم عليه محمول على ما مر بينك مثل خبير وكم من ثقة منهم مأمون
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه وما ذكره من ان الملة لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام آه مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى ومع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص
اسمه بغير ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرة من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن افعالهم وحملهم في مجالهم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به انه لا يصح عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل احد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل بتصنيف على الغث والسمين فهو انسب من الكل واى دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتب
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مغمز سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف لم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث ههنا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب في غيرهم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سايرها في التواريخ والمغازي
والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا ينفتح اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلايل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول ان الخبر انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول
ان المص قدس سره لم يرد به هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن الظن
بهم والا فانهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم قهقرى ثم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلعم لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك اما حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم انه احد من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان استحلوا قتل اهل الجنة ورضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلعم
قال انى من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف تقرر واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المومنين
كذب به الزبير في هذا الخبر فانه لما اظهر الزبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هولاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عم هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد علي عم عليه انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له عم انك سمعت عن رسول الله صلعم
انى من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي عم انا اشهد انى سمعت من رسول الله صلعم انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلعم في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة عم كما مر والتقرير ايضا ما مر واما تاسعا فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسه لالة فهذه
وجوه تسعة رضا حكم بستة الحقناها الى عشرة فيصح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخراس من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يفلح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما ابتلى به القبايل من انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هولاء الصحابة ونفس الامر فليجمع الناصب لحوه عما توجه اليه فانه قد صح انسابه خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المصنف

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عم كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسايد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستاثر بالحق على اهله انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يجل عليه دم الحسين واى دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على
ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق **واقول** كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه
واوليائه وممن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والآثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل ادل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يجل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تع واما دم الحسين عم فلا يوازي بدمه ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادمين فضلا نما طلت بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والتتار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك المص الثناء في
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية وتوجعا على الحسين عم فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم المص مقصود ابن عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين عم وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه **قال** المص رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحاح ان النبي صلعم لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وآت ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلم فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردهما عليها وقالت انهما لي فان ابي دفعهما الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب وقال انها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي عم فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المامون الف نفس من الفقهاء وتناظروا
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوايل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة عم عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلعم
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي صلعم وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراهما وقد روى سند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى رسول الله صلعم فاطمة عم فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق
ابن احمد المكي قال فيما سمعت في المعاديد باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله صلعم وكان رسول الله صلعم يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله صلعم في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الى ان رد سهم رسول الله صلعم من بني النضير الى عباس وعلي وتخاصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء
فدك لفاطمة كيف لم يرد على علي الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى **واقول** قد بينا بحمد الله ان صحيحه سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله صلعم بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلا محبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي عم في زمان خلافته فالجواب عنه ما قدمنا الاشارة اليه من انه عم لما راى اعتقاد الجمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة الذين يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته عم مبنية على
امامتهم فان فيه من فساد امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة لما وصل اليه لم يتمكن الا ما اتسم دون المعنى وقد كان تمهيدا فاما معارضا مغتصبا طول ايام ولا يسر وكيف يامن في ولايته
الخلاف على النقة من عليه كل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي

(ان يشنع … انتهى)

(تخلف عبد الله بن عمر عن بيعة امير المؤمنين …)

(وقال ابن حجر … انتهى)

طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء والجهال والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تشبث به قبل ذلك بجماعة بعض حكماء الشعراء بقوله شعر ملك بخشايندة در حرمان ميمون خدمت جون خلافت بي علي بوده است بي زهرا فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والمص لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم ايده بما روي من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك والحكم بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدور ائمتهم و ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجحوده **قال** المص رفع الله درجته وقال محمد والخوارزمي في الفايق ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها الفدك والعوالي وكيف يجوز ان تقول انها ارادت ظلم جميع الخلق واصرت عليه الى الوفات فاما بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال نبيهم محمد ولو ادعى محمد مالا على ذمي حكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا ببينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة واليمين وعلم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا رأى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايطه المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى **واقول** لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة تعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها ذو الشهادتين للنبي صلعم مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين في حكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق وتغني عن الشهادة لما حكم النبي صلعم بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باسناده الا الى عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه وفي علي وفاطمة والسبطين ع وقد صدر الدعاوي منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره بما عم سائر الخلايق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفايق من انه لو ادعى محمد على ذمي الخ وبالجملة اطلاق اية الشهادة وعمومها مما خص فعل النبي وتقريره بمن علم المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة ع بدليل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم وفي فعله وآذى الله ورسوله بايذاء فاطمة ع وقد مر عليه قوله ع فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها و قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه غاية الامر لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا فقد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر انها ع اتت بعلي ع وام ايمن شاهدا على ذلك ومعنى عليها السلام ظاهر البينة فان المروي عن الفريقين انهما كانا في يدها عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود لانه شيء اخترعه بعض الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد من طريق ابن وهب عن انس بن عياض عن ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبره قال سمعت ابي يقول الحكم بن عيينة قضى رسول الله صلعم باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بن ابي طالب بالكوفة ومن طريق هشيم عن حصين ان عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود قضى بيمين لا انسان اثام شاهدا واحدا وحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروي عن جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله صلعم اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة ع ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلعم مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل ال محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله صلعم عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ع ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها والذي هاو علي ع وذكره ايضا في مواضع اخر بعبارة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

بشهادة

شهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطأ من مروان او راى بني صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من مالها والنبي في فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله في عماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سالتها على وجه النحلة والهبة ويدل ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها ما ادعت الا ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسالت ميراثها من رسول الله صلعم ولا يعارض هذا الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكر من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه فرضي الله عنها ان فاطمة اذا دخلت على رسول الله صلعم استرضاها رسول الله لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى **واقول** احتمال الخطأ في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة وتزيين الخلافة بابهاء الخلافة في مروان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطأ ولم يسمع من مروان اعتراف بمثله على ان استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادتي منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا مع الشاهد الاخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه راى بني صهيب اهلا للمصالح ففيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدور والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة ع ذلك على وجه الميراث انه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه صدر الائمة انه سالت ذلك على وجه النحلة والهبة الخ ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك ما يدل على انها ع سالت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها ان ذلك نحلة وبين دعواها له بالميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين ع وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك ان النبي قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة ع كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا في تصرفها ع الى وفات النبي فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها واخرج وكيل فاطمة ع عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة ع في ذلك وقالت له انها مما نحلها رسول الله صلعم لي ولو لم يثبت فهو ميراث لي فلهذا ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل فاول كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ودعوى فاطمة ع وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة انتهى وما جاء لرضاء رسول الله صلعم بابي بكر لفاطمة ع استرضاها عنه فمن قبيل جاء شفاعته ع لقتلة ابنه الحسين ع وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فلم ترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب **قال** المص رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبد فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلعم وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي حين توفي رسول الله صلعم اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسالنه ميراثهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله صلعم كل فرع من فروع الشريعة الى كل احد من الامة لزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الهر من البر وهو جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب ختنية او رد المورد لو لي الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله صلعم جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقمه العلماء الحجر ويقلبوه بالخشب والمدر وكل هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله صلعم فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى **واقول** بل من اعجب العجايب شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الاية بذي القربى لا في الانذارات المطلقة ومن البين ان النبي اذا لم يات بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك اخلال لامره ووجب ما امر به من الانذار وهذا لا جدال على من نشا في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بالحبال ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي ليس له عنه مفر لصار ربيع لذاته صفرا وبهت كانه التقم الحجر ولطم عند ما هجر ولو تامل المص فيما نعمه تنبيه مقدما تركه الاخر من الهذيان والهذر لجعل مه هدرا والجبه حجرا بكل حجر ومدر **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلعم ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عايشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في اخره وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي يا ابن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والغريم محمد والموعد القيامة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا يلزم من عدم علم ما بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله صلعم مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال تصديقه من الصحابة فصدقوه وربما لم يسمعوا ذلك الطائفة هذا الحديث يدل على ان كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

رسول الله ص ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله ص كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال الغير عنه واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح شيء واقول ما ذكره ههنا كالذي مر قبيل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى فانا نفا
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي ص وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته وانا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشانهم مع علم اجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ثم لم يدع احد ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت ع بكل احاديث النبي ص واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم ع عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي ع ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا ع الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق ع
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال ع اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله ص وخط علي بن ابي طالب فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلد انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما نكفي للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا ببنان التعظيم اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي ص على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حكام الشرع نعم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي وهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم بروايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله ص لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى واقول كلامه هذا ايضا يشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بقوم
مخصوص تمس حاجتهم اليه ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي ص حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف بجريح كسر موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه ص ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي ص معذورا
بذلك الا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي ع مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة ع وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشتبه النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي ص يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتنازعون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم بذلك الاعلام لئلا يقعوا في ذلك وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان النبي ص يبين ذلك لهم
رسول الله ص المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي ص غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله ص كما كان رسول الله ص يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ع ويقضي فيها ببعض حقوق نبينا ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفي في جواب كتابه كتب تسالني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو علينا لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله تع
انه لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيهما عمل رسول الله ص كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر ارجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان قابله يرجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى واقول الجمع بين الصحيحين بعض من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح حديث الذي فيه الحلف فانا حلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة ثم ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والموعد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل باحد مدلول الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر ولمصلحة دفع فاطمة ع من ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص بزعمه عن
الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الاثار الطويلة الاذناب المنشورة في ديوان
هذا الكتاب قال المص رفع الله درجته وروي ان ابا بكر اغضب فاطمة ع وانها هجرته وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني
من اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فبنت رسول الله ص سالت فاطمة ع فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امراة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذى اباها واغضبه وهذه الاخبار الصحاح
تدل على ان من اذى فاطمة ع واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويحتجون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القران العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تع وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تع وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تع الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب و
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضبت عليه فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله تع الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله فان الله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة ع وهو انها لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تع فالله تع انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد يجر الى المعادات وغضب يحصل من عدم مراعاة المغضوب عليه حق الغاضب و
عدم رعاية خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير الخاطر وتالم القلب لهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحن
نحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تالم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتاذى منه حاشاها عن ان تغضب على وزير ابيها وصاحبه في الغار والله تع يجمع بينهم ويرضى
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتالم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى اقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شان فاطمة ع مدحها بانها لم تغضب لنفسها قطع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها
وكيف يصدق ما ذكره من ان الله تع دائما يغضب لغضبها مع انه قال بقرار غضب فاطمة في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تع ثم كيف يجمع
احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها انما تغضب لحقوق الله تع لا لحقوق نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها ع على ابي بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
ربما يفهم في العرف الطارئ من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للغاطة المعصومة المظلومة بعد وفاة النبي ص استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع
فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها ايذاء للنبي ص ولا ريب ان التاذي وتالم القلب متساويان ههنا كما لا يخفى فتوجه غضب الله تع وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تع عنه واما ما ذكره من انه كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصورة وان كان ثابتا لكن المانع وهو
عروض الرضاء بعد ذلك حال دونه ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض
بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض اصحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا نفي المماثلة بين غضب
فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي ص على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابي بكر
في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضا ع من ان رجلا من ولاة البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة
ولم ياتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى قال المص رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن علي ع والعباس ذلك وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال
عمر للعباس وعلي لما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي ذكره في الصحيح كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا لعمر مع ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وقد جعلهما الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المزمل يا ايها المدثر ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربع
مواطن شهد الله فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته عليها السلام مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين عليه السلام ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه لما كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا ان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور ومع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وليا كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله اياهما من عسكر اسامة فلا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ان يذهب الى عسكر في تحت رايته لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساء الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا الكلام اصله هذا الكذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبضها ابو بكر فعمل فيها بما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تذكران ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي اعمل فيه بما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام بفرض الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
لحال المتكلم بحقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي والعباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد مر ان ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلاف الظاهر وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يشهد به قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المصنف قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام يليق بالمصنف ههنا على الخصم بما شاء معترضا كلامه في ان من كان بحال جعله النبي
مرة وتر بين رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على الخادم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو المقصود
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا تقطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر
وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

فالصو

فالصواب فيه ان يقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والجمهور ممن اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا بصحبته
بآداب الله وحسن الخطاب لم يكونوا خارجين من هذا النحو خصوصا في الاقوال التي كان التعظيم معتبرا فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم شان الله تعالى
ينبغي في المقال كما تدل عليه رد النبي صلى الله عليه وسلم على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد وبين كراهته في نحوه من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فاذا كان تعظيم الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الا
والانبيا باسلوب محاورة اجلاف العرب هل كان يكون تعبيرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] وكونه ابن اخيه خفيا [illegible] كفانا
[illegible] حتى احتاج الى القاء ذلك الكلام الموروث للايلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره لو كان الكلام مقرونا بالصلوة والسلام ولقد
[illegible] نقله ياقوت الحموي في كتاب [illegible] من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق
[illegible] مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر [illegible] انه قال كنا عند عبد الرزاق
بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين [illegible] حدثنا علي بن عبد الله المبارك الصنعاني [illegible]
[illegible] عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الحديث الطويل فلما قرا قول عمر لعلي والعباس جئت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امراته
من ابيها قال الا يقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فتامل وما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] يلزم من ذلك عدم تكلم
[illegible] ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] عند خطابه علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] الاستخفاف [illegible] كما عرفت في [illegible] من الخطب واما الذي [illegible] عن توجيه الصلوة والسلام
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف [illegible] ابي بكر وجماعة [illegible] واما قوله ان
[illegible] الكلام [illegible] صلى الله عليه وسلم مع وجوه الاكثار [illegible] بانكار ذلك بل قال ما حاصله ان الله تعالى [illegible]
[illegible] ان المصنف لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم باسمه حتى يجاب بانكار [illegible] ولا [illegible]
عمر ما ذكره باسمه [illegible] بقوله [illegible] ذكره عمر [illegible] القرآن [illegible]
[illegible] في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالقابه [illegible] القرآن الكريم [illegible] من محاسن الادب
[illegible] والتعظيم انما يحصل بترك الاسم [illegible] بصيغة الجمع [illegible]
[illegible] المؤمنين [illegible] الخطاب [illegible] الادب
[illegible] الاستخفاف والاستهجان [illegible]
[illegible] البخاري [illegible] مسلم
[illegible] حديث البخاري [illegible] حديث مسلم [illegible]
[illegible] البخاري [illegible]
[illegible] الناصب [illegible] رواية البخاري ومسلم [illegible]
[illegible] ذكره في نسخة [illegible] الحاكم [illegible]
[illegible] رواية مسلم [illegible] صحيح مسلم وجامع الاصول [illegible]
[illegible] البخاري [illegible] الحاكم [illegible]
[illegible] الاستخفاف [illegible]
[illegible]
[illegible] هذه النسبة [illegible] اهل البيت [illegible]
ان [illegible] كيف [illegible] فاطمة عليها السلام [illegible] ابا بكر [illegible]
[illegible] علي عليه السلام [illegible] الجمع بين الصحيحين [illegible]
قال لعمر [illegible] لا تدخل عليهم [illegible] ومن المعلوم ان عائشة [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فاطمة [illegible] ابي بكر [illegible]
[illegible] فاطمة [illegible]
ان [illegible] فاطمة [illegible] البخاري [illegible] شرح البخاري [illegible] سليمان الخطابي [illegible] سفيان بن عيينة [illegible]
لا [illegible] والله اعلم [illegible] النفقة [illegible]
[illegible] ازواج النبي [illegible]

واقول يكون كل حجرة جعل ملكا للواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة بل كان ميراثا قول ابن عباس رض لعائشة في شعره المشهور حين توهمت انه يريد دفن ابا محمد الحسن ع عند جده ص ومنعت من ان يجدد به عهد وجاءت راكبة على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لوقع قول ابن عباس لك التسع من الثمن لغوا واما ما ادعاه فاطمة النحلة فدك فقد بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في الحكم وتبكيتا للخصم كما انه قد ذكرنا ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد مر ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكثور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائتي الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائتي الف حديث صحيح او ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فيحجه لكن غاية ما اعتدت بعده وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك بحكم قال

المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المومنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المومنين ع لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد تذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المومنين بالخلافة اسندت القتل اليه طالبة بدمه لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة ولو ان فاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها احد انتهى وقال الناصب خفضه الله

اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام لشبهة وهؤلاء ممن خرجوا على علي ع فهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت عبرات على قتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره ههنا من ترتبه على من دم عثمان مردود فقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس بحر الدم ولا هو من العصيان لشبهة لانه خرج بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص وما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و الخروج بالتبرج كان من داب نساء الجاهلية انهن يخرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزوج والحلي للناس فيطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب واخطأت في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بل مجتهدة واما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من اسماء عثمان وربما اراد شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المومنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة الجمل دخل علي على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المراة واحمائها فقال امير المومنين والله ما كان الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات احوال يكون بين المراة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جمع العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة غير صحيحة انتهى

واقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا من عمال علي ع واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رض على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان فظهر انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع هناك وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي ص وكيف يتصور الاجتهاد في مطالبة دم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دم جمع من المسلمين من اصحاب علي ع ونهب بيت المال في البصرة اولا ثم الاصرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يأولون القران ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المومنين انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما وايضا ما الفرق بين ... الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر [illegible]

[illegible]

... بذلك رواه واهانته وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المومنين ع فمن قبيل انكاره نفسه لعداوته ع مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع ما تقدم وياتي سابقا من قولها اني اكره دخول مكة ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه تكون علي امير المومنين ان امير المومنين كان عمر وتنفرها عن التصريح باسم علي ع في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما يكون بين المراة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في القبيلة فكيف بين المراة واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جمع العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما تقرر من انها كانت في تصرفها ع من زمان النبي ص فاخرجوا وكيلها عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت ع اقامة البينة على ذلك في حضور ابي بكر لظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم وكانت لا ثقة بجر العسكر لاجلها لو وجدت ع على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العالية العاذرة الحلبية جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرا لظنها انه خلع في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فانهم قال المصنف رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولعمر وقد اجمعوا ان عن النبي ص فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لعائشة كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري ثم ... قال الناصب
حفظه الله تع قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله ص اياها واما نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن يفارق بين المرء وزوجته لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت لا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك جعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله ص لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري منهم كما زعموا انه عمل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد قررنا ان دعوى تمليك
النبي البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يردعه ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل المقرر عن الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا مرية ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي ص
الى السماء او الى الارض مقدسة اخرى لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله ص مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمجاورة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا ولا فخرا كما ان ابا جهل كانا ملاصقين لنور النبوة وينام في حجرها وحجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا اشد الناس كفرا من نوع الخصم وكذا آسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع طهرها وكفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر على ابنه ع ربما الزم في تركهما
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الضبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع ويشير بها الى جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة موسومة فيها برود دائم وكذاك ذلك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولانفه الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب كمام وكذا النبي بغير الرجس الذي يدنيه منك جنادل ورخام لا بل يزيد عليه اعظم حسرة اذ
ان تكرم اللعين بشام سوء العذاب مضاعف يجزيه الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ابن من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج ولبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بيتا وحجرة من بيوت النبي ص من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون تلك ملكا للنبي في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه به على هفوات الناصب ان نسبته للمص الى الهذيان من
قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي الى الهذيان والله المستعان **قال** المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدايق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان
لها بيتا في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تع وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شهد عليها بذلك ونقل الغزالي
سوء صحبتها لرسول الله ص فقال لها ابوها ابو بكر يدخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي امر مكروه فكلفه النبي ان يسمع ما جرى فيه فدخل بينهما فقال
لها رسول الله ص تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة ويفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع
اقول فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا صخب فيها ولا نصب ومساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وهكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولا لامثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله ص والتعرض لحرمه وهتك سترهن بعد السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشا سر رسول الله

فهذا منقول في حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عنه عائشة واما ما ذكر من الغزالي ان عائشة قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عائشة كانت من
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام صدر عن عائشة
ان رسول الله منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق
بين ازواج الرسول ص فمصنوع بارد متناقض لتوغلهم في اثبات افضلية ابي بكر من ال النبي وساير صحابه مع كونه ملحقا بالمحال لا ثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما صرح به ايضا وانما خص المص الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقصودا في ذكر احوالها دون حفصة
والا فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعدي ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تع نبيه ص فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعائشة في ذلك قال الله تع
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيما اوردناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابا بكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر باد ونظر محقق وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطئ في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل للخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تع ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وغيرهما بعدهما مع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تع به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي في جملة حديث سئلوا امره ص عمن يجعل امير بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي كذلك حيث نسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي وان اثمها وعذابها ضعفين كما نطق به القران وان لم تعلم ذلك فيظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام السوقية بل على ان عند الناصب مما لا ينبغي وجه لا رحمها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط الجهل
والحماقة ولعل الناصب تعظيما لها عبر عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل لما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ع عنها انما كان امتثالا لقوله تع واعرض عن الجاهلين لا كما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عائشة على خديجة بالتقديم الذكري وليس ذلك الا لان
خديجة كانت مخلصة للنبي ص وام فاطمة وعائشة كانت عدوة لها ولعلي ع **قال** المص رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل قاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش فيشرب عندها عسلا قالت فتواطيت انا وحفصة ايتنا ما دخل علينا رسول الله ص فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك الى ان تتوبا الى الله لعائشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابرهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه ان عائشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطاء اعطته عائشة
والله لينتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو يدل على ارتكابها ما ليس بسائغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عائشة او ادخل
عليها لما اتيتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي خطيبا فاشار الى نحو مسكن عائشة وقال ههنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي ص من بيت عائشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى **وقال**

الى قائلته

الناصب عفنه الله تع اقول ما روى عن عائشة انها قالت فلا ما فيه اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه ولا ملام عليها شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا باب غيرة النسا بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها واما حل السر الذي افشاها النسا على شرب العسل فيعلم لم يذكره المفسرون نعم ذكروا تلك الحديث في هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهوان رسول الله صلعم يحب عائشة حبا شديدا ولا يحب احد من النسا مثل حبها وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت انها تبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير فقد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان رسول الله صلعم اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فالجهل بمعاني الاحاديث وما اوردها فيهم تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عائشة في جانب الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقي الاحاديث وهوان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فبهذا فسر رسول الله صلعم اشارته وانه يريد جانب المشرق فلو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التي كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرءة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس واني لابن المطهر اساءة الادب كلا هل حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا جرئة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم وقد قال رسول الله في شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء في اخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلعم محل تربة المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومنزل لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المصنف على عائشة ههنا انما هو لتعبيرها عن علي عم بفلان دون ان يذكر لقبه الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سواد بعلها في هذا التعبير وقولها لوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول رضي انه رآى على جماعة يذكرون الحديث ويروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال البهلول انما الظفر على علي بن ابيطالب كان مرامها مسؤولها عائشة فكان ينبغي ان يضمر ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا عن علي عم برجل عند بثالث فتذكروا ما كون نخرج جهادنا وعصياننا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عائشة فيمنع جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التقصي عما اراقها من دما والمهاجرين والانصار وما هبته من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شئ من ذلك واني لها ذلك وانه قد نقل ابن حجر المتاخر في الصواعق عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعر من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه ونرد ههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت عم فانما يتم بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد الطاقة في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فانهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القرآن الكريم والسنن النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ولعلة بها وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعدما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية ولولا انفائهن عن مثل ذلك لما حسن امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط ع ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء عن مخالفة زوجها في اوامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاها النسا على شرب العسل ففيه ان القسطلاني شارح البخاري فسره باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد لتقديرها وصحتها واما قوله ان بغض النبي صلعم لعائشة فذلك مدفوع بكون محبته اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها احاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها وبالغوا في اظهار فضيلتها بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رض مع كونه اخاها لكا فاضلا لها لم يساوها ولا مع معاوية الباغي في التعبير عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عم مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المص عن الحميدي ههنا من روايات البغض وهي ان النبي صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القضية

القضية في يوم عائشة واستكتمها وما روى من انه صلعم كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير الحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجب الامور لان زبيري كان لسان القوم انصار عن عائشة بحيث جعلها ابن اختها عبد الله بن الزبير وافقر فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود بحكم على غسل الرجل الذي دل نص القرآن على وجوب مسحه في الوضوء بكونها اسرع اقداما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلعم اشار في حديث طلوع الفتنة بقوله ههنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه صلعم اشار الى نحو مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوي اشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت النبي صلعم كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي فلا وجه لتخصيص الاشارة بذلك اما ثالثا فلان لفظ ههنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم انجا وههنا اينجا فلو كان مراده صلعم ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد العراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك كان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا فقد كفر وانهم ركبت من اهل قطانة ولو صح بعض ما روى في اظهار النبي صلعم لحبه عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله صلعم في الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله صلعم قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له الكلام صلعم قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله كان يخرج منها فهو تمويه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن يعتقد فضله عن المثلث الحماري من اشكال الهندسة فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب متمنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي حله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام فيه فقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لمنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق لان النبي صلعم كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المص من جرائته على حرم رسول الله صلعم فهو بري منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايرائها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلعم وانما نقل المص ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله مثل ذلك فان كانوا اصادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجب الركون اليهم الى اخاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر فلو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلعم يوم الافك فانما كان عرضه صلعم تبرئة ما صان الله تعالى ازواج الانبياء عم عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين عم وسيحشره معه يوم الدين واخرى الناصب بعد الطرد والشر الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر ولما فيه بعد قليل من الدهر ودفنه بجوار خوارج النهر المبغضين لعلي عم بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الحاصب وبقرب الدرك الاسفل من العذاب الواصب **قال** المصنف رفع الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى ويعتقد بان الله تعالى قد قدر عليه المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه وقولا لا فعل له فان الله تعالى الفاعل بكل لا فعل عن الانسان لا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شئ البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد انما يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم بالضرورة للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على حقية الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى عام ولا يثق بشئ من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب والعقاب وهذا الكفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في ذم الله متسع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى لعنة الكفار في الاخرة ما بالك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزين لهم اشهادة الله واغترار الشيطان
وتزهقوه وارضوا الله في اللوم والذم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو تكرار الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره بما سبق من الكلام ولما كرر الكلام احتجنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب ما نقول فيه هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير
المباشرة والكسب هما شيء واحد ليس هذا من التفريعات واما قوله ولو كان كما توهموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه بل ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا الايجاب تم لان الفساد والضلال
مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظ وقوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى بمعنى انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد ضال لا يرتفع الجزم بالشرايع والثواب لا لكل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يقال ان قايل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال
الى الله تعالى فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن
المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب فقهاؤها الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر فيدل على غاية تعصب هذا القايل وانه لم يكفر لاجل الخطأ
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل المتعصب سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مجوس ان يكفر
من شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت في قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وارموا في الاعتزال لهم نفوس باهة في خلق اعمال الورى
قد اشركوا مثل المجوس تقوموا بالالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال
ولم يجب عليه شيء فهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل فان جرى عادة الله تعالى على خلقه
وهي لا يتخلف فمثل المذهب مذهبا يجعل بعض الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما حاشا الا انك ما اوتيت حتى لا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو علي
من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر ولا اعتذروا به فلم يذكر عذرهم وبهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا لان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح يوجه لا
بد بل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل لهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى واقول ما ذكره المص في هذا الفصل تذكرة
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل اه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيد نا اركانه ونعربا على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من الحلية والمباشرة وغيرها اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومواخذته بما لم يفعله
وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا يحصل له مصداق من الامثال السايرة قول بعض
الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري ومحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب ايضا
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالاخر
وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

يضل الله

يضل الله من يشاء آه ففيه ان الاضلال يستعمل لمعان قد فصلناها سابقا ودفعنا الاحتجاج العقلي والنقلي به وقد نقلنا سابقا ايضا عن قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فهلكوا
وكل ما في القران من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون
والسامري بقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وقوله واضلهم السامري تحملون يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك
مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه كما لا دلالة لصرايح ما ذكره الناصب فيما ذكره من ان قول الجبائي ومن قبله في كفره
فهو كافر يدل على غاية تعصبه وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد آه غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد الجبائي ذلك على وجه بعيد القايل بذلك لا
الناصب له الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد في غرابته في الصحة من اجتهاد طلحة وزبير وعايشة ومعونة في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة الاخذ
عن قتلة عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم لهم بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه لهؤلاء بكفرهم الصريح
بقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما مدوحة تعالى في مخالفته بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد عرض بهما جاعرة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي في حاشيته
الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصدت لرد عليها قبل هذا بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع حزبوا استن النبي فتلقبوا بتسنن المعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم تقدم الصفة قد الزم التعطيل انهم نفهموا نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مظفر من اهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا بروية ربهم ولقا ئهم حمر لعمري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فيا لها من منكفة هم نازعوا
الخلق حتى اشركوا بالله زمرة حاكة واسا كفة هم غلقوا ابواب جنته التي هي لا تزال على العاصي موكفة لهم قواعد العقايد خلة ومذاهب
مجهولة مستكفة فالله طهر من يحاذي عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا هم
حمر لعمري موكفة قد جبلوا في الصفات معطلا عنه الفعال فما لهم من معرفة وتحيروا في الدين بل صاروا واضل اذ اثبتوا قدماء لستة في
الصفة هم وصفوه بافعال قبيحة قد باءوا زمرة حاكة واساكفه بالجبر قد فتحوا باب المعاصي لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسايل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستقذرة يحشو كتاب الله من تاويلهم لطخوا وجوههم ترابا موجفة وكذا تحكي الاحاديث التي استوضعوها نصرا لسفسطة
فالله طهر من يحاذي عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه واجاب شمس الدين الكوردي بقوله اوليس علم ربنا بالبلكفة لا بد من تسليمها في المعرفة
او لا فتكذيب النصوص بحجة لكن ابواب الهداية موجفة وقلت ايضا في رده شعر اوليس تعلم ان علم الهنا متابع المعقول عند المعرفة فالعجز والتكذيب
ليس بلازم الا لناقص عقلك با كامل السفه واجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عين الاعتزال فلا يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا
قد اشركوا الخلق بالخلاق حيث قضوا للعبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده ايضا شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا يغررك دعواهم الاسلا
والدين قد انفقوا الشيء اربابا بالهم واذ جواز تغلب الارباب البنيا وقلت ايضا في رده بوجه اخر امامك خال عن شعور وفطنة وان كان يدعى
اشعريا بحجة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤدنا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان الخلايق مطلقا مع الرب شركا فهو عالم البلية والاملا
اشراك لو قال قايل بايجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشد في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو بجماعة قد صدقوا في النصب نصا
ثلثا بالهة اثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث الهة هذا وما اشار اليه شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد
مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد موه به الفاضل التفتازاني في شرح على العقايد حيثا ورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فان قيل قد اثبتم بابثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر
الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب
وبان الكسب مراعتبار لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية وبهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخ اما ان يراد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الاخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد اتفقوا كونه سبب تمليك حصته مثلا والاعم من ان
يحتاج لهذا الوجه ولا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير محصورة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قرية بمشاركته فهو شريك له بلا
شبهة وان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال آه ففيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول منها انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ذهب
الى الخصم اما ان لا يكون ولجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره المص لانها الثواب والعقاب ونحوها من الشرايع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يجزيهم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع
احوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لازما على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد اه ففيه ما مر انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب عدله لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصب المذهب
بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى اه فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزاينهما لا يحتاج من عامل معه الى الطلب وتكلف الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطابات بل يقول له اعدل كما عدل عمر بن
الخطاب على ما هو داب ذوي الاذناب في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر منا انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل فالاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذروا به ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مواخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
كما دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين تجويز هذا الامر العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما انقطعوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يبعد
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلعم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلعم اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال لله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلعم قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلعم قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن ادم مرضت فلم تعدني
قال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
ادم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال صورتهم
الدينية التي يثبتون الله تعالى بها يجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يجوز القول ببعضها انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل الذي خلق فيه الكفر جعله من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لهما وهم
في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب فما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد ظهر جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلا انتهى واقول كونه تعالى منتقما انما يستدعي قهره على الذين فعلوا الكفر والمعاصي باختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بكبريائه تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة باختيار العبد
هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء ففيه انه مكابرة وصريح [illegible] لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق وان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيفما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدايد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والذي يخالفه لامره
واهان رسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
ونحوها لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لارباب الفهم من مستحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمعناه لا عليه
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال
ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسال فيما لا يظهر حكمته فيه لئلا يلزم الناصب ان يقول في القران المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان
ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق ان يسمى خلافه مذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور انعكاس نظايرها المتواترة في حجر هذا من
هفواته وهفوات اصحابه الباطلة الناشئة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد دل على خطاء اصلهم [illegible]
فرعهم الاية والرواية كما عرفته وستعرفه ان شاء الله تعالى فلا اعتبار لو عوعتهم ولا اعتداد بوسوستهم انما الاعتبار بدين النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه قال المص رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال الاخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملة في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقران مملوء من ذكر المعاد وان اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل
ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبرنا بما لا يريده ولا يقصده
وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مرارا ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى غير ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو مح والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المعتزلي ويرتب عليه المفاسد انتهى واقول نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل
النزاع والوفاق وان ادلة المص قد سيقت الى الساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته
انه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المص قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك
نص القران وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقران مملوء من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية و
قد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل المنصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتنى القواعد الاسلامية هل يجوز المصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القران من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الايات ثم ما وجه اعتقاده عدم عصمة رسول الله
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي وقع منه الكفر في صلوته
حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم ع كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره هيهنا وكرر الكلام على دابه فنقول متحملين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب يجاب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء
بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فبتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب
عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما اتهمه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا يلزم هذا القبح الا ان
العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود
الشبع عقيب كل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو تعالى كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في تمهيد المزخرفات فنقول
يجب اله على طريقه فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلوب
اليد ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى ادم ربه كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء وما عذره
عند الله نسبة الكذب بل نية في كلامه ان محمدا ص جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد ما عذره عند رسول الله ص اذ يشتم
ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله ص انه يطلع قرن الشيطان وغيره من المزخرفات والعقائد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة
المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واهرق دماءهم تبيانا قاسيا في اخر الزمان وابقى ذلهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد واله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من رد هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المسماة
بعلم الكلام والان نشرع في ابطال اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة
فلا نتكلم عليه لان اساءة الادب تنسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر حلال لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق احدا
منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان السنة قد قامت لنا عنده معارضة خصم السنة ان نرجح بعض تاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن
المطهر بالقضاب المشهر وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف
المذاهب الاربعة فنقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال انه هو الموفق والمعين انتهى **واقول**
قد سمعنا فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب بان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المصنف ره كما لا يخفى واما ما اعتذر به اما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الاخرة وبهذا يعلم ان ما استدل له على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلام الايتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم
من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا ينسخ هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام
لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه ان المصنف لم يذكر تلك النصوص
للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة
والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لها كاقتضاء ساير الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه
المسئلة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف وما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا
عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك
لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في استحقاق الاجر لا في انه قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف وصول نفع الى المكلف
اتفاقا فلا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفي ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه
وشيدنا اركان الدلائل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى وعنايته تعالى واما ما ذكره جريا على طريقته بزعمه
فحاشا ان يكون على طريقه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء القبائح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان في مذهب الامامية ايضا نحو هذه
المفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم وهدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية ومتابعتهم صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يتخبط خارج اعتابها الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ
والتضليل كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها واعجز عليهم حملها فالقوها على اكتافهم ووضعوها
ثقلت منهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها قوانين ردها وعاندوها امر راسهم النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان وسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم انا كتموا كفرهم واجروا
على النقاد والناقد البصير قد كشفها بقوله ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب هيهنا من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف فنقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى
الذي شنع به الناصب وانه بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركته الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم للزم لقول القائل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى اطرده من دون
ايران الى ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك كيف وهم من ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة نعم يقولون بان الناصب يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة ايديهم بسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له تعالى التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبد اكثره ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثره شاق عليهم كما يدل عليه ايضا لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله وعصى
ادم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا كذب
افتراء اخر من الناصب على الامامية عذره عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد بمن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة العوام ان من يأول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل يصير المأول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ماذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تاويلها هل في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاؤنا
في تلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي ص جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى ع للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ع كذا جاء
محمد صلى الله عليه واله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي ص انه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى ع من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وولاية من السامري ولا عجله وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا ص كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فقد ارتدوا بعد وفاة النبي ص وكان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرغائب و
الحكومة والولاية وبعد ورد ما نقل المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المصنف شتم ازواج النبي ص واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي ص واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة
عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المصنف يشتم ازواج النبي ما جمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فهم الشتم والطعن مما ذكره المصنف فهو انما شتم وطعن في واحد او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب للاحاديث
المروية من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عدد ابلغ النفاق ولا استبعاد
بعد ورود نص السنة والكتاب في وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن هم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

بذلك لهم العذاب واما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب وانما يدل على خروج فتنة اثارها عائشة
واعوانها الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون
كل نبي وولي وغيرهما خرج من الشرق الى الغرب شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنها
عائشة بيت رسول الله ص فكيف يشنع عليه هيهنا بانه قال لبيت رسول الله ص انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تنبهان ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو لسد باب [illegible]
من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تع بما توهم من تفضيحه للامامية واهراق ماء تهم بسنان اقلامه تقطع رقبة المص
بمقضاب كلامه يتشبه بجد خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين ع غير مميز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطية و
مقام التعوذ من نزول البلية مع ان ذلك مما غالطه به الشيطان وشبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المص على اقرانه بين وجهله وجهاده في الدين المبين
مبين ولا تظنن ان كلم قلم الملساء هين لانه كالحية الرقشاء السهالين والموت من لسعها متعين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده وفضله لاغراض
القوس المعنوي ما هدى رواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المرتد الى لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك منخوب بيد مبهوت مبهوت يذهب عنه مقاصده ويفوت ويبني على امور واهية كبيت العنكبوت وكيف يترقب اقامة
الحجة وايضاح المحجة من صحف يرسم صورا ونقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدل الكرام في ايدي الابطال كا
في كف كل مدبر تولى الدبر في القتال حياتسه ربما تعلل سلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح لنا
واصحابه بسقوط مقدماتهم ومباديهم واهرق دماءهم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث سنح للناصب لتعصبهم والتمسك لاصلاح
كلامهم بما زاد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال التيامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق انوار
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الورع للقلم وتاليف سطور تتبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فواد الناصب
غرضا للنضال الذي شقا عليهم صوايب السهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراقه دماء الشيعة بسنان اقلامه وقطعه رقبة المص بمقضاب
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توغله في خارج منامه ولقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية المورودة من صاحب ذي الفقار وجوه
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الغدار بوميض ما يأتي يخطف سنا برقه بالابصار وحج ببض بما ياتي تسود وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم
من الاصار قارات سيف الناصب الكليل النخيل خشبي وسنان قلمه شوك عشبي يعجز عن خرق رق الماء بل يقصر عن النفوذ في ارق الهواء فكيف يسفك
به الدماء او يضرب به رقاب الدهماء من يغترنا ثم جبنه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام على تمم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب السفياني الذي اخذ العلم من عبايل مخدرات الحجال ودمره على ما بطه من الخيال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال الا ان نشرع
في هتك استار مخالفته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما عليه تمم الكلام ان الامامية في كثير من كتابات اصول الفقه يخالفون للفقهاء الاربعة
وان مداد الناصب هناك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو داب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربع في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فاثر ان تكفيرهم وانكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة واراءه التحقيقه ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير
قوله تع ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقول في مقابله
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد اصطلحوا وتعاونوا
في زمان الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكنا نثق بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساق الاتفاق ولو التفت الساق
بالساق والى الله المرجع والمساق **قال** المص رفع الله درجته المسئلة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها بوجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حل المراة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا
زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلها لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تع وكلامه قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل صفة له فيقال هذا الفعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و
اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير والوجوب واخواته مثلا لان الله تع حاكم فلابد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة لله تع بل هي

الخطاب

الخطاب فانه صفة له تع نعم الوجوب واخواته مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكر انه يلزمهم المحال والتناقض فهذا الكلام بتفسيره فاسد لانه يفهم منه
ان التناقض قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض هو المشهور يوردونها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المراة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق
الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل صفة له فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم
يصير صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى **واقول** اولا لا نسلم ان الله تع اذا كان حاكما وجب
ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمنول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة
والقرينة عليه قول المص او التحريم دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضدي لكلام ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قولنا افعل فهو اذا نسب الى الحاكم تعلقا
به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى
باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع والذي يسبق الى فهمهم عند الاطلاق بل لو
سالت المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تع والا لزم فيمن حفظ القران ان يكون فقيها وهم لا يقولون به و
التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به كلاما له تع وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وتخصيص الخطاب هو الوجوب والندب
وغيرهما من الاحكام حقيقة وح نقول ان قول الشارح العضدي ان الخطاب اذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى
الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
ولهذا يتوارد عليه توجيه من البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف وثانيا ان ما نقله من كلام
المص ان التناقض قسيم للمحال وهم لانه وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص بالعام لاجل فائدة
كثير في الاسلام وبالجملة لما نظر المص العلامة الى ان احد اللازمين المحالين ههنا له اسم على حدة وهو التناقض سماه به ولما لم يكن للاخر اسم على حدة
عبر عنه بالمحال لا محالة وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث النسخ
حيث قال انهم اي الفقهاء قالوا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا
ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضدي في توجيه من دفع الشناعة الظاهرة المتوجهة عليه
بانه لم يريدوا تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون فاهما والفعل في حال العدم بل اراد به التعلق العقلي وهو ان
المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرايط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف نعم
لو قالوا بالوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس فليس على انه ما اشتهر من شبهتهم التي بعثتهم على القول بقدم تعلق الحكم وهو
انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم بالبديهة ناء بعيد عن اتجاه التكلف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم تامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على جوازه اما النقل فقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن لعدم
استحالة ان يوجب الله تع فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق
عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او
الى غيره فالقول باتساع الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال
بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقران يكذب قول هؤلاء لانه تع اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق وتخصيص
الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع اقول القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي
بالدلايل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فباطل اما النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت
فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان اتساع الوقت
مسلم ووجوبه على ما ذكره ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتاتي

الفعل على الوقت المتسع ثم لا انتائى وما ذكران من قال بوجوب الفعل فى اول الوقت صيره ثم قضا فى آخر الوقت ومن
خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى واقول اولا فى توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا
الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح يمتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له
شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها
جوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المامور
الفعل فى الوقت الاوسع وجوبه فى جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا فى ايقاعه فى اى جزء منه ولا يجوز له الترك فى جميعها و
وجوب الفعل فى الوقت الاوسع وجوبه فى جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا فى ايقاعه
الى بدل سنة يستحق العقاب كما فى الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا فى جواز الترك فى الجملة وقال كثير من المخالفين
الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافى اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة فى اول اوقاتها وايقاعها
القضاء واختار بعضهم انها واجبة فى آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على جهة التقديم على الوقت تعجيلا كما فى تقديم الزكوة
ومنهم من قال بان وجوبها فى اول الاوقات معلق على حال المكلف فى آخرها فان بقى على صفة المكلفين كان الواقع فى اول الوقت
وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المص قدس سره فنقول اما ما ذكره
صلوات الاوقات الاربعة فمردود بان تمام الاية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة
لدلوك الشمس الظهر والعصر وصلوتا غسق الليل اى منتصفه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من جانبه
الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك فهو يدل الاستدلال لانه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية
المص بعض الاية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الاية على الحكم المذكور ومن العجب الذى ليس من الناصب
هذه الاية هو الدليل المرضى للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدى صرح به صاحب النقود والردود فى حواشيه
بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره فى سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يساوى الفعل
يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك فى نفس الامر وانه لم يكن للمصلى ايقاع فعل الصلوة مثلا فى ذلك الزمان المساوى
فهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلى صلوته دائما فى ذلك الزمان المساوى فبطلانه ظاهر مما ذكره المص
اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما شاهد من تردد المصلى فى دخول الوقت وعدمه يمكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا فى
المساوى لفعلها فلا ياتى بالمامور به الا نادرا او اتفاقا وقد علم بهذا ان منشاء ما اورده الناصب من الاية شدة العناد والتغافل عما
شرط وقت الصلوة قال المص رفع الله درجته البحث الثالث فى الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية
فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذى قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل البعض سقط الواجب عن الا
الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب وان اثابه واحد
واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب وقد مر ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الواجب على الكفاية
البعض سقط عن الباقين بالدلايل المنقولة فى كتب اصولنا وهو وفق الشافعى فى هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذى يقول
غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب ولا اثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون
معين لان الفعل عينه وبه استحق ثوابه فعلم ان استدلاله على مدعى الخصم باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول الذى يقول انه واجب
من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا يحصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحد غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان حاصل
ان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى
لان قول المص اثابه واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان ردا ايضا على القائل لا على المص على
قوله اثابه واحد غير معين مذكور استطرادا وتعالد به المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع
الاول هذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثانى الذى هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذى لم يذكره الا
انه اذا كان المامور به فى الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين
وجه عليه ما ذكره الناصب الخارج كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع فى الواجب المخير ذهب الامامية الى امكانه والعقل دال
على وقوعه لانه غير مستبعد فى الحكمة ايجاب شىء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحد منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل
الجميع لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجب احدها لا بعينه وحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
وجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف
منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فلان الاجماع على خلافه اذ المقتضى للثواب بفعل احدها فلا يكون الباقى واجبا

لانه ينافى التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثانى فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع
على تساوى جميع المكلفين فيه ولانه ينافى التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده ولا الاداء واما الثالث فلان الثلثة متساوية فى صلاحية
الوجوب لبس البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى الاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول وافق الشافعى فى اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعى وما ذكره من الدليل العقلى فهو القول بالحسن العقلى وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع
كما بينا فى علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره فى رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضى للثواب فعل احدها فلا يكون الباقى واجبا لانه ينافى التخيير
فنقول ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولم يقل به فكيف يصح الزامه بانه ينافى التخيير انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن
والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب فى بحث وجوب النظر فى معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلى بالمعانى التى لا نزاع فيها بين القوم حيث ورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثانى هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذى وقع فيه النزاع اصلا الخ فلم لا يجوز ان يكون مراد المص ههنا ايضا
بقوله العقل دال عليه الاستحسان العقلى بالمعنى الذى لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة فى جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب فى اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير فى الجملة لما كان ذكر خلافه فى هذه المسئلة لغوا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى فى الشرح العضدى عند ذكر ادلة المعتزلة فى هذا المقام قولهم وللمعتزلة فى نفى التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفى ما ذكره السيد قدس سره فى حاشيته من ان معناه نفى التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التى ذكرها من جانب
الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لو ورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثانى
ان المحافظة على التخيير فى دليلكم ينافى ما ذهبتم اليه من نفى التخيير قال المص رفع الله درجته البحث الخامس فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
الى انه لولا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
وافق الشافعى فى هذه المسئلة فمذهب الشافعى ان مقدمة الواجب التى لا يتم الواجب ولا يحصل الا بها فهى واجبة واستدل المخالف بالمال فى الزكوة والاستطاعة
فى الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا يتمان الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى واقول مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكر دليل المخالف والجواب عنه تطويل مخالف للمساق قال المص
رفع الله درجته البحث السادس فى امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشىء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف فى ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبى من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشىء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضرورى البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشىء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور لا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعى
جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة فى الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة
ويحرم المكث على جهة الاستيلاء والفعل فى الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر امتناع كون الشىء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض
وهذا ظاهر ثم يذكر انه مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتامل شرائط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبى انه يجوز
ان يكون الشىء الواحد واجبا حراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب سابقا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح
فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعى انتهى واقول ان المص قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان
مطلقا كما توهمه الناصب الجاهل على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب باظهار التعجب العجيب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان كما فى الصلوة فى
الدار المغصوبة كذلك بيانه ان ايجاب الفعل من جهة يقتضى جوازه من تلك الجهة وهو يقتضى جوازه بالذات وهو الذات من الجهة التى بها كانت حراما لان
تجويز الملزوم مستلزم لتجويز اللازم اذا علم اللزوم كما هو شان الآمر الذى هو الله سبحانه والتحريم يقتضى عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام فى المرام ما ذكره المص فى كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهى ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا
الباب وان تغاير فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الآخر والامر بالشىء امر بما لا يتم ذلك الشىء الا به فيعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهى واحدا وان لم يتلازما
صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانا لا نقول يجوز انفكاك احدهما من الآخر فى الحكم الا انهما فى الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المامور

في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال اما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي بط اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء مهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مط مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مط وان انفك عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له
بل الخياطة غير الحصول في الدار فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعريض لنفار الابل في المعطن والتعريض لخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون
تلك نعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى واما ما ذكره من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على نوكته في الاصول ومخالفته
الاشعري في تجويز التكليف بالمحال بالجملة فقد ذكر في كتب الاصول منها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك ثم المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع سوى
فروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف هو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا الكاف قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد لانه لا يفسق لان التكليف شرط
بالارادة ونفس الفسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع ولا تقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي مقدمات
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعليه تدل الايات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل
والنقل فهو باطل وقوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف هو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا تلك
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى **واقول** سخافة ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا وانهما عامان شاملان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا انه يامرهم ويقول
صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفراييني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته
وفايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه بحيث لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على معتقد
قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي ايضا حيث قال ولنا دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كقيامه بدل وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدتي الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا قد شيدنا
هناك اركانهما واتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فقد يجد الظهور بانه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك ما
كلف المسلمون لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى به في الدنيا فتامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكاليف لا ينقطع حال الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل و
بينا هذا في تتمة علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام وجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بناء الشافعي على ان ما ذكره من المحاكمة يحكم بالبطلان واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال انه وان
اراد الاشعري ان تنجز التكليف بان يتعلق فهو بط لانه تكليف بغير الممكن لانه حينئذ تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولها وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شارح المواقف وشرح
التجريد بما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور ولكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط التكليف لكن يكفي انه يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقرير بانه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه لو جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سوغ جميع ذلك وخالف الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك فقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال

بما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سوا كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا او غير ذلك فانه من فعله تع ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه تع كلف العبد فيكون مكلفا بفعل غيره فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضى عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تع وهو كفر و نفيا باما التكليف سبقا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام الاول المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف بها جايز لكن غير واقع في الشرع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه بان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى **و اقول** قد مر ان كلام الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة عنهم والملام وما هيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جايز عنده للعلة التي ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي يجب القول به محال عقلي ايضا بناء على انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل لاخبار الله تع بعدمه ووقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم لجواز الجهل عليه تع وجواز جهله تع محال واما نحن فلا نم وقوع اخبار الله تع بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا لكن نمنع انه بالحجب وا مثاله قد كلفوا بتصديق النبي بما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته مما يقدح في ليلهم المذكور على ما صرح به جوابه من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال الا في اصل تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد كما عرضنا على المص قدس سره نعم قد تحمل الشارح العضدي نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب ان عدم الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملاء الافاق من اقوال الشيعة المخالفة للكتاب والسنة جعله بالاجماع وانكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا اكفر الحنفية كما مر فتذكر **قال** المص رفع الله درجته الفصل الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم قائم بذات الله تع وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تع فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القران اما على مذهب الامامية والمعتزلة فان القبح عنه محال فلا يتاتى منه ذلك و عندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تع بها ما ليس ظاهرها الا مع قرينة تدل عليه وقد اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القران وكابر النقل المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة انها من القران ولا يقراها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطا لان الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر وغيره ليس منه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تع اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما اجهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تع وهو الدال على الصفة القديمة والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكلام بعد . نقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تع عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تع في جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاجماع فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تع في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره هو كلام الله تع فنحن اذا تكلمنا بالقران وقراناه فلما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تع او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تع البتة لان تعريف كلام الله تع انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تع في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القران مخلوقة لله تع فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تع فيثبت الثواب لزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تع في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة فهذا مذهب الشافعي انه جزء من القران في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القران فهذا باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القران والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها حالا الدالة عليه واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب باطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر قليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة بالاحتجاج بان كونه من القران من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر فهذا يجب

ربما

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها اية من القران في صدر كل سورة مما لم يثبت بل هي مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواترا اية من القران الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القران والاحاديث الدالة على كونها من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرانا والقران هو المتواتر فتامل فانه اشتباه محض انتهى **و اقول** يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري مذهب ابي الحسن الاشعري كما نقله المص قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا ان ما توهمه من عكس دليل المص وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المص لم يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تع وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تع عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تع وهو غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور المفاسد عنه تع فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تع فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القران ليس قائما به تع بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب لكن ليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القران الخ مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القران علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة اية من القران في كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القران وايضا يدل على ارادة المص لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة انها من القران ولا يقراها في صلوته الخ لظهور ان المراد انه لا يقرا البسملة في الحمد والسورة التي تقرا في الصلوة لا انه يقراها في سورة النمل ايضا ولذا نفسه في العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا على ان كلام المص في تواتر القران لا في تواتر الحديث فانهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرانا الخ ناش عن سوء فهمه لكلام المص اذ من البين ان المص لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم انه لم ينقل اية البسملة وانما انه حديث رسول الله صلعم في خصوص تلك الاية حتى يلزم ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرانا اي كما نقل سائر القران والقران هو المتواتر وغيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه لو علمت ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع بكاء عمرها وتمنت ان تكلته قبل رضاعه **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تع فمال الذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي الى ان اجماع اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بانه خصوصية الارض مدخلا في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **و اقول** فساد ما ذكره من المقدمات ظاهر جدا اما قوله لان اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة مدخول لان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخرين عن زمان النبي صلعم اذ لا اجماع في زمانه ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفاة النبي صلعم قبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يتوقف اجماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فيما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المص وعارضه بقوله تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن الالزام والله الموفق للسداد **قال** المص رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حجة خلافا للجمهور لان الله تع اذهب عنهم الرجس فقال تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اكد بتقديم لفظ انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تع تطهيرا وما اغرب حال هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تع عن الخطاء والغلط والزلل في قول الفحش وجعله رديف النبي صلعم في استجابة الدعاء يوم المباهلة وحصه

بها

بالاخوة وغير ذلك من الفضائل المختصة به وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله
عنده اجر عظيم نزل في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل انه دفع الراية الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح مخبر الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه فيه قال رسول الله ص الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن ال ياسين وحزقيل مؤمن ال فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي مروي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فنصا
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب لا فضايله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله ص وفعله وتقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فان اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل دلائله عليه فهو واحد من العترة ومن كبار الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
عصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة دليلا حجة موجبة لهجران سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا حجة
التصديق بصدقه والجزم بعدم كذبه فكلها من فضايله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة فيكون قوله من الدلائل الغير المتفقة عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
اما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى لان اجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا نسلم تساويهما في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضايله وفضايل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **واقول** فيه عناد وفساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب وعلمه فلان الحجة وان كان انما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغون عن الله تعالى الى الخلايق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حالي التبليغ طاهرا عن الكذب وان النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلي بالهيات الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله لا تجتمع امتي على خطاء الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطاء فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطاء والخطاء منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما نقوله من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى اخر ما قال وهذا ايضا حجة قاطعة
راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى فيما ذكره ههنا على قاعدة معول عليها الخصم قررها الشارح العضد في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصود المصنف من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزمه كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون ع كما كانت اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي ص واذا ثبت تقدم
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعة
للوح المحفوظ كما فرع الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لم يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ادرى بما في البيت انتهى وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على جماعة
الشيعة الى التعصب وتحقيق ذلك لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبي ص كان مدة حياته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة عليا ع فغير فساده ظاهر لما

فيمن

فيه من الانباء عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان عليا ع واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق وان كان مع حجية قول كل واحد منهم
بانفراده لكن المصنف قدس سره جعل المسئلة ههنا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف فظاهر ان الاجماع لا يتحقق بواحد فارادة علي ع من
كلامهم يكون خارجا عن قانون الدلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ادلته تدل عليه فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو اية التطهير لا يختص
عليا بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام والاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي ع
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخدري وحديث الزمخشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي ولقد احسن اللطيف
المحيل في ايراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يتوهم الناظر في بادي الرأي ما ذكره من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معا او يكرر انه
لما اورد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر
البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لاشتغاله بها وعد البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل
الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان **قال المصنف** رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله ص اذ اقبلت فاطمة
ع تبكي فقال لها النبي ص ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غابا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي
على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا
يا ابا ذر يا سلمان قال فاحصينا على رسول الله سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي ص غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو
يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق ادم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الاخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما
ففرح رسول الله ص فرحا شديدا ومضى جبرئيل ع عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي ص على
ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والاخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما
فما زال النبي يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي ص الحسن وحمل جبرئيل ع الحسين وخرج النبي ص من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن على يمين النبي ص والحسين
على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ص ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله ص فقال ابو بكر يا رسول الله ص اعطني احدهما احمله فقال
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله ص كما رد على ابي بكر فرأينا
الحسن متشبثا بثوب رسول الله ص ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى
بهم فاجتمعوا فقال النبي ص معاشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد ص قالوا سمعنا رسول الله ص يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله ص وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معاشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى يا
رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ومنفقه في الاسلام وامهما فاطمة
بنت رسول الله سيدة نساء اهل الجنة معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين
يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله ص وخالتهما زينب بنت رسول الله ص الا يا معاشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احبهما في الجنة ومن ابغضهما في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في
التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي ع في البيت يوم الشورى
فسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اللهم ائتني باحب الناس اليك واشده
لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه فاكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لينتهن
بنو وليعة او لابعثن اليهم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
قال رسول الله ص كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة الاف من الملائكة منهم
جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله ص من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

المواساة فقال له رسول الله صلعم ان هذا هي المواساة فقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين على لسان النبي صلعم غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اني قاتلت على تنزيل القران وتقاتل على تاويل القران غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله صلعم ان ياخذ براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله تعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله صلعم انا ما سددت ابوابكم ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله صلعم قال الحق مع علي وعلي مع الحق يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله صلعم قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله صلعم من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم انت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم ما سالت الله شيئا الا سالت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله صلعم يده على صدره وقال انا المنذر واوما بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلعم علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلعم ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي لا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله صلعم قال قال النبي صلعم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وتعد وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هولاء الصادقين حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقل المعتمدين من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج بها فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وانهم المصطفون من عباده وذووا المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيها وما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنص دال على ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت الا افضليتهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس فيذهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب كما بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلعم وكلهن غير معصومات عن الكذب بما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القران لسائر المسلمين في قوله تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك ان سلمنا انه اراد في الاية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع وامامذا ذكر ان هذه المناقب يوجب لصيرورة فتاويهم ممن لا يصلح فتاويهم ولا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والفتوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى **واقول** قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل البيت عليهم السلام ولعله لغلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما ما اسقطا بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبل ذلك بما لا ينكره الا معاند عنود واما ما ذكره من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب كما بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلعم ففيه اما اولا فلانا بينا في مبحث الامامة عند ذكر هذه الاية ان ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا

ولم يوجد

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المحرفة عما في سورة الانفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به المص من اية التطهير فهو دليل واضح على كفره والحاده وتشهره باليهود في تحريف الكلم وجراته على الله تعالى ونبيه النبي صلعم واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال طهارة مائية جسمانية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في وقعة مخصوصة وان المراد منها شيء اخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ تغشون امنا او ينعسكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز مهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على غير ماء وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلعم الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك ان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم قويت قواهم فثبتت اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت الاقدام فدل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثالث الخبر وهو اما متواتر واحاد اما المتواتر فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا بالاحتياجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلعم ووجود بقراط وغيرهم وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه لا حصر للمتواتر في عدد لعدم انضباطه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال الجمهور بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال اخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبيين عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء لما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب فربما قد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القرائن اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين تواتر منضم يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المص الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القرائن اليه فابطال الناصب لما نقل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب ثبات اعتبار القرائن لا نفيه واخل عليه كلمة لا كما هو الصحيح لكنه مع ذلك غير جيد لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يتمسك على الوهم في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب بارتكاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض على المص والا فالفاضل العضد الذي يتصدى للتاليف في الاصول معارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ليعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة

164

مردود بان المراد بالفاسق في الاية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب لبيانه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الاية قد نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي صلعم لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صلعم فحسبهم مقاتليه فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله صلعم قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول صلعم بقتالهم فنزلت الاية ومن البين انه عند بعث النبي صلعم اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي صلعم تفويض الامور الشرعية وتوليته لاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الاية اعم من المحكوم عليه بالفسق وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبين المذكور في الاية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه لانه تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب عادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا للصلوة ركعتين بل لاربع هو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي صلعم نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **و قال** الناصب قول الاتفاق الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لان اتمام حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ولا يلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزءها الذي هو النهي عن الضد انتهى **واقول** في منعه تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة بان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال على الناسخ للوجوب لا ينافيه اذ لا ينافي الجواز فانه يرتفع الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء وقد صرح بذلك بعض افاضل محققي الناصبية وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا الماذون في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد هو انه غيرهما دون في تركه اه ثم سلم الجزئية وتحاشى عما قالوا بان المباح تم فصل هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب طلب فعل غير كف ينتهي تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابوبكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحقق صدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ومن وافقهم جماعة الى انه الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه يخالف نص القران قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع اخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي صلعم اما الاجماع فلانه يدل على ان قولنا لا اله الا الله توحيد كاف فيه واما قول النبي صلعم فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول اتفق الشافعي ان الاستثناء لا يجب بقاء الاكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاء في القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القران فهو غير وارد عليه لانه لا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الاية الاولى منقولة من الله تعالى والثانية حكاية عن قول الشيطان فكان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكر ثم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث غير وارد عليه لان فائدة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى **واقول** فيه وجوه من القدح والملام اما اولا

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى اخره مقدوح بانه اول المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين اه مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى كذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي وسيقلا ما ذكر الناصب من جانب المخالف حرصا على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القران يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندرتهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لنزل القدح على ما افتخر به من الكثرة وانجر الى الشيعة ان يقولوا لا خير في كثرتها واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين التعنت والخديعة لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك ان كفار قريش ما كانوا عارفين باوضاع الشرع سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقران يكذبهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القران كما ذكره واتفق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب القران اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما المص ثم قال فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وهي ههنا ظاهرة لانا نمنع ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فايدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف ههنا للعام على الخاص فهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف عليه والحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك ما اشار اليه الشارح العضد من قوله تعالى في حق اهل الكتاب قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون وقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك نعم صدق هذا الاسم ابتداء ايضا لا قائل بالفصل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول لا الصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حيا وذهب الى شيء طالبناه بالحجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس حجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص وهو خطاء لما تقدم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الادلة عند المتفقهة وما ذكر من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلعم حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **واقول** ما توهمه واردا على ما ادعاه المص ليس بوارد لان المص اراد سوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكرونه والا فهم يعتبرون بقول الائمة على اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلعم والقول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق عليه السلام انه قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث علي وحديث علي حديث رسول الله صلعم فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلعم ويدل هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول على ما فعله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد صلعم وانما كانوا هم الحجة بعده صلعم الى يوم القيمة كما اعترف به مولوي الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد وحي از زمين منقطع شد نبي محمد نا ليد حق عز وجل وحي برو نفرستاد که يا بتي من اکرمني بر تو ميدادم جماعتي بر تو بدادم که قلوب ايشان قلوب نبيا باشد لاجرم در جمله دين هر گز زمين ميگوید که من خالي و على رض يمشي على ظهرها حجة خداي از زمين منقطع نشود و همیشه در زمين نور امامي باشد چنانکه داند از اهل امتحان مومن وكافر است واين امتحان مقبل ومدبر است على رض مكرر ايجا فرمود انا دابة الارض انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كالوحرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ الرسول صلعم او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

وتو

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم فاذا كان الحكم مما لا يمكن حمله
على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم في العادات انتهى واقول ان اريد انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا على
عادة صح التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مط اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطاء لما بينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة ان
غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى واقول
كان الظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعداده ههنا لابي ثور انه ثور ثم ثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور
قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه لما يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وابطاله مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه منهم بالعبر كام وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله
علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الضرر به واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل في ذلك لان اللزوم ظاهر لا ستر فيه غاية الامر انه لا
يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونه منزها
من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايت ثم نعيما وملكا كبيرا قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النهي قبله وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيرها
من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما
يعلم من مصالح العباد لا لاشتمال الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهو لا يجوز على الله تعالى لانه من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة
وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لدى تقرير مذهبه ما الحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود
والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى واقول ان قوله اولا ان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا للاصحاب حيث كان القول بالتعليل

منها

166

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان
المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره كما عن عدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما اودعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد بالنسخ عند نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة يقولون كذلك نكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات صبيانية لا يقع فيها الا الاطفال الفروخ
او من جرى مجراه من النوكى واما جوابه المختصر من الشعر فنعارضه باحسن منه وهو ما اقول شعر يا من يفسطط في تقرير مذهبه يا من حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهرب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لبيبا مغلول الحجام وفائدة الاعجاز بما غالها غول قال
المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطاء فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء
في الصيد وهو ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي يبنى عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية اما النقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعان ولو كان ذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة في الجمع والمقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلعم اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية النصية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القران بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد منع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطاء لبنائه على ما يترائى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثيرا ما يخفى الجهة فيه بما يترائى مماثلا لغيره والحاصل ان كلامنا فيما لا يعلم تماثل الفرع مع غيرها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من
قبل الشارع داخل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او
بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشرعية لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكر المصنف لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع
ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا انه في بعض المواد مما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام
ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مط حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض من البلدان المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله صلعم في حياته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم ويستضيئوا فيما اشتبه

عليهم

عليهم مثل الرحمة لهم ولمن يعودون اليه فينتفعون منهم من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القران من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف اما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يلتزم
الاجاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب بوجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه ببياض النهار والحاصل ان تعدد
الموضوع والمحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ المتجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك فكما اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاشتماله على فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المفاسد التي تمنع لا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيوم استتار
بجلال الليل الليل عده لاجله هذا وقد نقل صاحب المواقف في خطبة كتابه عن بعض الاكابر انه قال في بيان معنى هذا الخبر ان مراده صلى الله عليه وآله ان اختلافهم
في العلوم نهمة واحكام الفقه لضبط الاحكام المتعلقة باعمال تعالى تتمة اخرى في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
لاختلافهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل احد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش لتعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى فتيل ما استدل به الخصم من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القران دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد ذلك ما نحن اليه في توجيه الحديث الحادث ثلثين كون بما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رضي الله عنه على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب رد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم قال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم ال محمد الى
اخره قال صلى الله عليه ولقد صح الله ورجت وما السمع بقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين عليه السلام لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم والمقاييس فما عبدت الشمس والقمر الا
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قال ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وممن منع من العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء الائمة من الاحوال العظيمة وما يعم به البلوى قال
الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها الاثبات عدم جواز العمل بالقياس تذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحققون وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب الظن بالطريق كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد التحذير له على الاحتياط
لبطلان الاشتراك في الوصف لا يدع الاحتياط في القياس لا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في تفسير القران وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ماذا فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الراي من الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عداهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان اما في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان المنع متحققا مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

العلماء المشهورين والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل في بلاد وتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه مكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتعرض
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص او الاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص او اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصبه كنصب الله نقول انه حصرتم الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان نقول له في السرداب او مختف بسائر البلاد فمن حج
النفادية عرفت بعدم امكان الوصول اليه والاستغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه تكلم الناصب ههنا على لسان اوليائه
فاسر حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة الوسواس بما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن مما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض مرجوحه الوهم والشك لتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والترديد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به بذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المسخرين بلا بليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعلمهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب خصوصية
السبب لا يوجب التخصيص لو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار
اخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره كما نطق به ما نبه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول لانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير لظنه اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن ولكن
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد لان نوقيم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في الفقه ومسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به لو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو ان وقع
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت على النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع
الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الاعتبار لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه وقد اورد عليه المصنف قدس سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في تنبيه القياس ومعرفة شرائطه
واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال ع السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولا يثبت دليلكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا انه ما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها اعدم المانع وهو ههنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها
امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فيسمى الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص الدال على البراءة
الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس الا هو مجموع سائر الاشتراك فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه وما به الامتياز
لانه القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد
الانواع فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع
الاخلال بالماهية فلا يكون المستعمل ما مورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي لفظا ولا اضمارا ومعنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين المذكورة على الجزء وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيد ذلك مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومقيد الاعتبار
حاصل في الاتعاظ [illegible]
[illegible]
الواحد منهما بالاخر فبقي اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد ببعض اللفظ فان اراد الثاني سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق
وذبل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو لم يطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالجواب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر بان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث بانه للعموم لان ترتيب الحكم على الاسم
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به وللصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر لمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما يأتي وقيل ايضا انه
ان القياس في الاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة واللائق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه لا الاتصال المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم لانه لا يطرد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولا التبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر بالاعتبار فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرنا المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنفي ما ورد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا ان دلالته يضعف ح يمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بمنع السؤال في كل التمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من التمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا لجميع الامة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شاهدهم ذلك انتهى اقول قد وقع في استدلال القائلين بالقياس الذين بنوا على اساس باية الاعتبار وفي هذه
المنكرين له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة تعاقبية وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذه
الاستدلال ساقطا بادي سعي في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المص استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم واباءهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشافعي

عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر المص على ايراد قول امير المؤمنين ع فقط اكتفاء بالاصل وميلا للاختصار
وقد روى اصحابنا وغيرهم من رواياتهم عن غيره من الائمة ع ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين
حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال ادن ميامنك
واستقبل القبلة وسم الله تع فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق ع
قلت اشاهد ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس الله ابليس حين امره بالسجود لادم ع فابى وقال خلقتني
من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تع في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة ايقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تع في البول بالوضوء وفي المني بالغسل ايقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة ايقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المرأة ام الرجل قلت
المرأة قال فلم جعل الله تع في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهم ايقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تع فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل
يد الرجل فعليه ديتها خمسة الف درهم ايقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه اليه قلت
الى البخل قال افيبخل الله تع قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع
بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ع ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امر الظاهر يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام
ووقع في مضيق الالزام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله المص من قول ابي بكر على حجية القياس هو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج
على نفي دون نظيره من قوله على سبيل الالزام والانتقاد للمص في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس بالقياس فانهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايض حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تع ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القران برايي انتهى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام اظهار الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات المعنى بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بني عليه القياس ويؤيد
هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله ص من تكلم في القران برايه فقد اخطأ حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس فمدفوع بانه ان اراد بالاستمرار
والاجماع اجماع جميع المسلمين في ساير الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة و
ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في كتاب حوض المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها ساير الامور انتهى وليت القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسايل
الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على العلماء والعوام ولتقرير رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على اعتباره
من غير مبالاة بمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان
تعددت الشهود فنقول قال في مسايل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالراي لان امر الله تع بالرد عند التنازع الى كتابه
والى رسوله ص قد صح فمن رد الى قياس او الى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تع بالرد وفي هذا ما
فيه قال ابو محمد وقول الله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي في

[illegible]
عن القول بالقياس

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل
اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رايه ولا الى راي غيره ونسال من قال بالقياس
هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من
التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال بل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا
يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا
ان القياس من تبطن تدابر الله عز وجل سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب
الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي لعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين
الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذكروا احاديث وآيات فيها التشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين
او ان تعللوا به مما لم ينص عليه الله تعالى به فهذا باطل عليكم تموهون به بذكركم جزاء الصيد ارايت لو مضمضت ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية وحديث موهوا
بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم
فساد القياس جملة فرامهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج
بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل النقض ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس
ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي تثبتونه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه
وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه
ولكن الزامهم ما يفسد به قولهم لساني ذلك لكن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل لان ما جاء في ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه
من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل
ثم نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نريه تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف
منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها لنريهم تفاسدها وتناقضها
انتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم بها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود
والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون
في قياساتهم لا تكاد توجد مسئلة الا وكل طائفة منهم ياتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الآخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس
صحيحا ولا كل راي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والراي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والراي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا يقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان اذا رام عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الجواب فيه سبيل بداونا بالله
التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص بارائكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبكم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر
بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد
الملك بن الوليد بن معدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب هم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم
فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا المجلود في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس
حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او راي هذا ما لا يظنه
بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه انه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برايي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه
انه قال اتهموا الراي على الدين وان الراي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا افتى بها انما كان رايا رايته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس اتهموا رايكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه
من قال في القرآن برايه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه ساقول فيها بجهد رايي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطا
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه
فانه بدعة وضلالة ونعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق لكن اشارة بعفو وصلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رايي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق السبيعي عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يامر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او راي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حين يوجد تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد اوجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في دين الله تعالى ثم نقول لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الا حين يوجد تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقال على الله تعالى انه حرم واحل او اوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه مما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس اه وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المويد فريدون ولا يلزم من تعذر معرفة
مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد وغايته التوقف عن كل محتمة استعمال جلده ونحو ذلك كما مر في رواية عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان جاءك ما ليس فيها
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي ايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على صفة لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلى الله عليه وسلم حجة على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وفي غيبة الامام الثاني عشر عليه السلام انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستحلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الائمة من سالكي الخطا والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب لسلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطات في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من وجود
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء لان كل واحد من الرعايا يجوز ظهوره في تلك
الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه يثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة ولجريان القياس في مثله متعذر لما علم ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
لنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتعرض حكمها في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة اولى من قاس والتماس اجتماع الناس على موالاة امام الجنة والناس ليبا لوا بظهوره بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فانما المنبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم واغلاظا عن الجلة الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ثم ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكد ثالثة بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما سبق من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى **واقول** لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر الى تفسير المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين المعنيين المتغايرين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وذلك غلب في العرف من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود بانا نختار الشق الثاني ونقول قد بين ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعتد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه وبديهة عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضد على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان يجتهد في الاحكام لجاز لنا مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي ولانه تاخير للبيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظني بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك استدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل الا بامر عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلاة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تاخير الاجوبة من المسائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل

الشواغل الدنيوية مع ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال مع عدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب الحرام لقدرته على اليقين عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع فائدة الاجتهاد الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يعد دليلا على عدم دخوله في مطلق الاجتهاد او النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب ان مجتهد انه داخل في النصوص نذكره في المجلس عدده انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم ادرب فضيلة بتركها المانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الايات فاسد لفظا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عند القوله اما مصرح به فانهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي ان يجتهد برايه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي او لا واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية الثانية كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولا لزم صحة ان يقال المجتهد ممن امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الايات كلامه خال عن شائبة الريب بخلاف كلام المجتهد كذلك ايضا يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب خلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص ولكن الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان الحكم في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص خبر اعتباره فان الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضد ههنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونص بل حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب تقرر دفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد الى آخره مدخول بان الماخوذ في كلام المصنف قدس سره انه كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التاخير في الجواب على ذلك الوجه وايضا التاخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر دنياهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان بعد التاخير ياتي بالوحي من الله تعالى وما كان يرتب القياس الفقهي فلا يلتبس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه من ان ما ذكره المصنف في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي فمردود بان تاخير الوحي انما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم وتغضبه عليهم ولانه لا يجب عليه شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تاخير النبي في اجتهاده لجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى لو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال في زمان كذا ام الوحي بدوام السؤال لكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسألة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس ممنوع بان المصنف قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا لا انه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه انه متعبد به ووضح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عداد ما هو من غير حكمة ومحوه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله وتقريراته ايضا مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي قطعية فالاهتمام بشان المجتهدات القطعية وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسألة حكما وعليه دليل اما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل اثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال فلذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر في الكلالة ارى رايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله وردت عليه امرأة في المغالاة في المهور

فقال اصابت المرأة واخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فثبت ان الدليلان ارشاديا ثابتا قطعا والاوجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة انت
بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة
فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب لنحو ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن تتمة اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فوجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه وارشدنا عليه سداده ونحن نشرع في تتمة فروع الفقه اولا واخرا على شرايط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله والوصول الى
المامول انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد مردود بان الائمة الاربعة ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان المذكور في شرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالكا واحمد بعضهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلايل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلايل المذكورة على احد من الائمة الاربعة ففيه انه اتاها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى بما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يتم على ما قالوا تارة موافقا للجمهور
عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها في وجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فوجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة الى اخره لكن موافقه مسلم
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسايل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية ثم انهم قد قدموا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم و
قالوا انها خلافا للامامية وهذا عين العناد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله من اوردنا على شريعة الحق ورددنا ان دمرنا على ما رد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازار محبوبات محجوبة وكشفنا عن ساق عوار مرغوبه واظهرنا على خاطبها من اهل سنته واصحاب
بومه وسنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها طائل وعوراء قبيحة لا يبول عليها بائل قال المص رفع الله درجته المسئلة التاسعة فيما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
لنص القران حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه فيما لا ادراك فان اول المسئلة مسايل كان يقول المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة التاسعة
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى ولى فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء واما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالايات فغير وارد
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غايته ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من صفات الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى واقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من كان ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة
كان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك فهو قد تم ما فيها الى مسايل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة فيما الفقه واصول الحديث اسمج ام جعل
مسايل الفقه فيما المسايل من اصوله واصول الدين كالابل السمج بل رادته الركيكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
صغير واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اعني ما هو محل السؤال والفحص اي ما كثر في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم لوقف المرصد بل لعين الجدل مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجته في اللداد

واما ثالثا

واما ثالثا فلان تعقب هذا الجاهل لابي حنيفة في صلاح فتواه نفخ من غير ضرام فان اصحابه من الشافعية موافقون مع المص في ذمهم من
النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ
واحده انتهى والظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ابو
الجن ابو زيد عن ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب بنبذ تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فمردود بان
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ولكن
ان تقول وسلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا متمحضة لمعنى الوقت والحال اي يجوز ذلك في هذا الحال لا يريد به الشرطية الا
حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو
على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واستند لقوله صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور ثم ورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم ما لم يطبخا دون ساير الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه لا يشتغلون بنصره ولا نعلم له
حجة اصلا لا من قران ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفصيل مذهب
الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة فتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا
فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل
الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الشاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على
الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع يقال انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا
فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب المارد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل نقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز
الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد علل فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء وايضا يرد عليه انه ان اراد بما ذكره ان رخصة
ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان
حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من العذابات المحضة التي لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه
كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه بنبيذ الحكم الكتاب وتقليد العمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب نقض المرسل فيما مر حيث قال الحنفيون
قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا
ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليه السلام وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه
قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي
انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القران وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغيير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء
منه وبطول المكث او بالتراب او بالملح ايضا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو
طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجعله مذهبا للائمة بل مذهبه
وما الحسن ان نوله عند معارضة للشافعي طرح كران النعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فنقول لان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى واقول قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغني عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وبهم من
قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد
ما هو اصرح من ذلك مع انه انما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية مقتصرا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغيره
المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث والاثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرقها مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس وما الفهم ومعرفة دقيق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحدود والبرهان
فكان بمعزل الا عداء ولهذا ما ذهب الغزالي كان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي يجتمع مع الفهم
حيث قال وما اختص به من فطنته التي لا يجحد ولا يماري فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطأ في ثلث ليال وشرح جامع محمد بن الحسن في
مدة قصيرة انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال الحكم في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب ان من هذا من كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يقال في احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ما كل الخرء لعلامة الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى وفي ليته لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المصنف العلامة
الامام الذي لو راه الشافعي لتمنى ان يكون حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دغل کی بود بخاصیت زر طلا   خرمهره هرکز کی شد در رشته در عدن   با سیف قاطع چه سر مخراق لاعب کند   ذکر کدو باشد
سفه در معرض سر چمن **قال** المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم ولا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر جميع الاجلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة انه اذا
في اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها ان الاحاديث
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رض عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله ص فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي ص انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننتبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله ص في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فمنع
ان لبد حفرته بالجص انتهى **واقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال الصحابة ويؤيد في نوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في
العصب انتهى ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع المحالات والتناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه ان شاء الله

الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحايط انما يعقل اذا كان الحايط قصيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا جدا كسور البلد ونحوه فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والامدي وثالثا انه اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسايل ان الاصل فيه عند قصد الالة وكان ذلك مسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال انه المراد بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق هذا وقد قرر ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه حمل على المتيقن لاصالة عدم وجوب الزيادة الذي عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب ههنا والا لكانت الصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم ومما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احديهما على الاخرى باعتبار المتن او السند ان لم يتساويا قوة وفي ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة
قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر بان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجأ الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلانه
كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد اه انهم ان ارادوا بهذه القراءة تكون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لبعد القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه الاخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى هذا لو فعله عربي او عجمي لاستخف به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فايدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غيرهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى ينجبر به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا نصبها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بحذف لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية
المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف بخلاف الفعل ههنا لعدم اللبس فيما فلا لان الارجل تمسح
كما تغسل وارادة المسح هو الظاهر ولا ضرورة الى التقدير اغسلوا الارجل المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا النادر الحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا خلاف
للاجماع وقد انقرض القايل به هو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر له واما ثانيا فلانه انما يحتاج
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة بقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحة شيء من مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولو لوحظ الاستثناء به ايضا
قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح اه مردود بان
كل الاعضاء المغسولة يغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان وعمق الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في البلد للاعتراف بهما ثم الصب على العضو
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه واختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مد من الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وصرحوا بان المداومة عليه من فرايض الوضوء ومستحباته على ان القسطلاني
شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وانه اراد انه ما ظنه كلا سيما
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير هو ثم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جلف جاف يلعب بالماء يلهو بالماء
بل المفهوم من الشرح المذكور نعتا بطحا في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه ان يجاوزوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان ليس المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله صلى الله عليه وسلم فان الشارح جعل قوله ان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلى الله عليه وسلم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده بما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس في المقصد غسلها كما قالوه يلزم ان يكون تعالى
سبحانه قد استعمل لفظا مسحوا وهو لفظ واحد حقيقة في الرؤس ومجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم ما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جايز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد نكيف بالحكيم البار جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القرآن وغيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليل المحققين ومكن للفرق المضلة ان يؤلوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شي مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدا بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليست الاية مسوقة لتعليم شي من ذلك حتى تكلف ذلك التحريف
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او اثر عن اصحابه او تابعيهم او قول للفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبس النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض لا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزايد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية او لا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكر
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث عرض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما
اشتهر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية لا امر انه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في ... انه قال صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلى الله عليه وسلم وضع يده على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا انه اي تحديد في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
لتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استونف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدا جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب جلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى لما تم فيها بالغسل فقد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

173

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون
حرف العطف اما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يات في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف لم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فبعد جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى ولجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسررت
بخالد وبكر ان جعل بكرا معطوفا على عمرو المكرم المنصوب قبل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة و
الايهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاحلام واما خامسا فلان ما استشهدوا به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالجوار حرب للنصب وقوله تعالى وحور
عين بالجوار لحم طير وعذاب يوم اليم بالمجاورة ليوم فمدفوع بانه مخالف للمثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان تغسل وان تمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب ... معطوف على اكواب بمعنى ينعمون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم ان جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
نفيس المجازات لطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي انتخبها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما اللصير اليه قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فنقول فقد ذلك
قراءة الجر وتقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تقررت ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت منا فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا عليه السلام واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الحكايات والاحاديث في حق
هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز ليس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيه ولهذا يبولون على قدمهم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا اتهمهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه ونحو ما ترك عبد الله ومن معه غسلها على نسيان او لتهاون او نحو ذلك
فقال صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب فلو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب فهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب والعراقيب بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راى قوما يتوضأون واعقابهم بيض تلوح ان
ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان وغيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان الشوقية الذين لا يبالون بالبول قائما على ساقهم ان لم يتفق لهم مشاهدة الاعرابي الذي شانه ما ذكرناه وايضا يجوز انه صلى الله عليه وسلم راى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضأوا ومسحوا على ارجلهم بمراى من رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك انه لا يشتبه ان اصحابه صلى الله عليه وسلم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن
عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءاً ولا نعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للاعقاب من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه ولان الاسباغ انما يوصف به الزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب خللاً في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد لما كان ذكر الاسباغ لغواً بل كان الواجب ان يقول اتموا الوضوء ونحوه فتدبر والدليل على وضع الحديث ثانياً ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقاً هو ان تلك القوم مع انهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعباداتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل الرجل حتى نهاهم النبي بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال خوف فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر ولعل ما ذكرنا يجب حمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا يلبسون على هواء الحجاز ولبس النعال العربية كثيراً ما تشقق اعقابهم [illegible] بالبول فهذا الاهمال منهم ليس مستبعداً على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ متجه ايضاً على هذا التقدير لان الصحابة القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد فلو نسيه تراخيه عن المسح والدليل عليه ايضاً ما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجه النواصب ما ماذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومن العلماء في كل عصر تفردوا منهم غسل الارجل انه دعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل وامامهم فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام وهو مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير ونحو الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان الغاسل جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر الصحابة وعلماؤهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب ما ما طلبه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة بقي مخفياً مكتوماً ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفياً عند القوم فقط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من تابع رئيس الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي رسم الناس الى غسل الرجلين منع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره بوجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة الماثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما قوله ثم ان في زمن الخلفاء هل كان المقرر آه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي آه ففيه ما قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هواه من طرفي الخلاف على انه خالف الشيعة عند فقهاء اهل السنة هم من خيارهم للحق كما سيجي بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير كما نبهنا واما قوله ولقد سالت علماء الشيعة في جبل العاملة آه ففيه انه يتولد لذلك الجبل جبل عامل باللام دون الراء ومن هذا يعلم انه وصوله هناك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فانهم انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل عندهم مستحب [illegible] الى هذا المستحب قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل تبعه ما نقله آخراً من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه ففحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وابو عبيد وزاد واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وقال مالك تخالف الفاء ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غاية اليدين ثم عطف بالمسح وجعل غاية الكعبين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله القول بوجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتباً لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلاً بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك واما ما ذكره من التعقيب بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار وتعارضت فيه انظار اولي الابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي في تفسير الاية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امراً بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضاً انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي من تابعيه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذا قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقاً ولا يفهم منه غيره اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطاً لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلاً بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت وايضاً ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضاً انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو وللترتيب في الاصل ذكره ثعلب ويدل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه فقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالسيف لضاربه انتهى كلامه واقول نعم السيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتحرير دلايل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلايل القايلين بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسيحرر ما تم واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الاية الكريمة بكانه لا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضاً فاستقم كما امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلاً على كل واحد من الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظ تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استأذنت وخرجت اي استأذنت اذا خرج وخرجت اذا استأذنت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخراً عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاءك زيد فاكرمه وجالسه وحادثه فيدل ظاهراً على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء آخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعاً وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضاً فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلى الله عليه وآله ابدؤا بما بدأ الله به يدل على ان المراعى في القرآن الكريم هو الاصل وورده في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوال ثلثة الاول انها للجمع من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فلا يحتمل الجمع فيه وبه قال الفراء والثالث انها للترتيب مطلقاً واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها الرازي ان سياق النظم تاليف يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزن مغسولتين ثم ذكر الايدي ووزنها مغسول كالارجل وادخل ممسوحاً بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقول رايت زيداً وعمراً ودخلت الحمام ولا يقول رايت زيداً ودخلت الحمام ورايت عمراً ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلاً واقول فيه نظر لانه انما يناقض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين لا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل ههنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب وهي تتضمن قطع النظير عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضاً انه يمكن استفادته من الاية بمعونة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في الوضوء البياني لكونه بياناً للاية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بياناً للاية فان قوله بعد ذلك البيان والوضوء مرتباً هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيباً عن هذا الدليل قد سنح لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة فحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين او اليسار وايضاً اما ان يكون على سبيل الموالاة وعدمها فقوله هذا وضوء آه ان اريد به هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها والتيامن او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه اما اولاً فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحيث المرة فحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحاً بل باطلاً واما ثانياً فلان الشافعية قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه صلى الله عليه وآله توضأ مرتباً وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي الذي علم باحوال النبي صلى الله عليه وآله عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روي عنه صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الحديث بقوله اقول يمكن ان يقال لعله يتياسر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير حوائجه واقواله فان سياق الاحاديث الدالة على انه كان يحب التيامن في طهوره يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غرة امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لاخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية انه يفهم مما ذكره اخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال التقية وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم هذه السنن المشهورة فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح ارتكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب عليه السلام فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته الامامية من شيعتهم واهل البيت ادرى بما في البيت فقد روي عنه عليه السلام انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا كان يوم القيامة ورد الله كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة فيجوزونه بلا بل البقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان اجلو الاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي مثل ما روي عن علي وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من فتيقه ويما روي ان عمر جمع اصحاب النبي وفيهم علي عليه السلام فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما ينقل من علي ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري حين روى ذلك عن النبي فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين غاية الامر انه شاع بين جماعة يتخذونها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ والزيادة كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص ففيه ان مدعى المصنف على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف واصحابه من الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحوهما من الايات بخلاف ما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا فمخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا فمع ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره فيه اشتباه لا يعتريه الا من لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهذا الا مثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا مرتبة الصادرة على المطلوب **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته

فانه اوجب

فانه اوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **واقول** بل انكار ذلك فرية تضاهيها اصلاح مفسدة ابي حنيفة ودلي جبلي العطار وما افسد الدهر وبيعه قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي واظب عليه وذكر محمد بن احمد الظاهري النسابكي الحنفي في كتابه المسمى بخزانة الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المصنف حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء او التراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالدوام ولا بالنعاس لا بالنوم محتبيا او مرتبا ممكنا فيها مقعده في الارض مستويا والمستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى المسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي انه قال انما الوضوء على من نام مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل هذا مقابل للوقود والسنة المشهورة تدل على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا انتهى **واقول** انه قد مر الاشارة الى ان المصنف في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق الفريقان عليه من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث وغرضه ان يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما يذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يؤتى في مقابل ما اراد المصنف من الدليل ما رواه مسلم والبخاري واضرابهم مع ما مر من اعتقاد المصنف واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد شحنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم ما عملوا لنصرة مذهبهم وما افند تدينهم على المتقصي عن مضيق الاشتباه والالتباس يرشد الى ما ذكرناه ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ونقض بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب الى شيء منها لا بقران ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علماء الاكان لخصومه ان يدعي لنفسه مثل ذلك ومن لاح ان كل ما شغبوا به من فعال الصحابة فانما انما هو مفتتح لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك خفقات الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا ففيه ان ما مر انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقران والحديث بل قال خالفوا نص القران على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القران ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول وبعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص القران حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله انما الماء من الماء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل وبعده وعند ابي حنيفة انه اغتسل قبل البول ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنده لانه لو بال ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول فيا خذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول وبعده ولو صح ما نقل عن مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لا انه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون نحو هذا مخالفا للكتاب لانهم لا يسلمون ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى **واقول** ما ذكره من الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه بانا ننقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشنع من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء واي دليل على ان اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المراة اذا دافق نزول بولها انزالها من موضعهما واختلطا عند الخروج ولم يقل بذلك احد ولا يلزم انه اذا اختلط المني والبول بقدح من ماء صار وملأ مع ان الظاهرية لو كلف ابو حنيفة بشرب من ذلك لامتنع عنه بل يلزم ايضا انه لو اختلط

المسكر بالسكر يصير سكران لا مسكراً الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتجرة في الطريق على ان ما يفهم من كلامه من ان الاحتلام ما خرج من بقية المني بالبول قبل
البول مما لا يحصل له ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرج بولها ومنيها
متباعدان غير متلاصقين كما صرحوا به فكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاحتلام
فقد عرفت فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رداً عليهما ايضا بعد ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس لما خالفهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الى آخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تقدم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة ابن حزم
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم بقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بعمومه
فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسألة حكماً بغير دليل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المنفذ المعتاد وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتدفق
بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل
انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي هو من علامات
المني وله علامات غيره فيحصل المني ولو من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواص لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوع الولد والشهوة من عوارض المني بما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة وضرب على اليته فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر و
غسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يقوم الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه لو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه وفقا لاوجاز وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الانصاري الشافعي فرائض الوضوء ستة الاول نية الشخص المسلم المميز الى ان قال
فلا يصح وضوء كافر خلافا لابي حنيفة اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد فاذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته س ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد
على وجه الارض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي ان شرط المتيمم به ان يكون ترابا طاهرا او ما ذا غبار ولا يجوز بالنورة
وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وسائر المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد
فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا
نقول ما ذا يريد بكون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلوع عليها على ان يكون اضافة
الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضا كذلك وفساده ظاهر وان اراد صدق
اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد بانها ارض
ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عندي قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد

قال ابن قدامة الحنبلي في فصل الاستنجاء من كتاب المغني ان خرج البول لعله فلم ينشر [illegible] الى الحرج [illegible] غسله لا تخرج الحبس الوالد ... البالغه

في الآية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان الخلل اليسير مما يجب مسحه في التيمم
يبطل تيممه عمداً كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب شيء فخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل
لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة انه قد تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما جميعا وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما ثم لو انكر هذا الناصب الذي وقع
في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان نافعا له ولكن فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية ما يدل على ان محل
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ لكثرة البلوى على رواية الحسن انه يكفي مسح الاكثر الذراعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب فقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا اشترط فيه عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقدان انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تحصيله قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد
في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن بعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب مع امكان تحققه
عند عدم الطلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه لو لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة
فالمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب وان ما جوزه عدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود لاموال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد
للماء انتهى **اقول** ان ما جعله المص هيهنا مقابلا لما خالف المذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب السالبة الكلية والايجاب ورد على القائل بانه غير
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه
عليه ما يلوح اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على الاطلاق اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده فافهم واما ما ذكره في تحريف مذهب ابي حنيفة
واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب فمردود بان المفتى به عند ابي حنيفة كذلك لا يحصل له عندهم وغاية ما ذكر ذلك الا التقريب بين المجتهدين
في مذهبه على انه ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق يابى عن ذلك ما يابى كما لا يخفى وايضا الكلام
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع وما نقله هذا الفضل الفضول من الهداية والمبسوط ناظر الى
جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات فيبقى ايراد المص قدس
سره على الباقي كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا له معدو
حبل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه قال الشافعي يعيد فهو احد الروايتين عن ابي حنيفة وفي الاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي وقد
خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المامور به خرج عن العهدة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة فلا يقضي الا لشدة البرد ويقضي المقيم
الا للمرض فقد فرق الشافعي هيهنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل
بينه وبين الماء والغالب على حالة الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين
الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد
فاين مخالفة النص فمخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك فهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى
اقول لا خفاء في ان الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للآية فيكون ولا فساده القول
بان الغالب على المسافر حال الفقدان فكانه غير واجد الماء وان الغالب في المقيم عكس ذلك لان الغرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن
الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يتحقق في حقه صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد للماء تأمل تجد ثم ايراد
قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي يدل على انه وهل هذا الا مثل ان يقال ان فلانا الدناءة لسبب فقره وصعلكته كانه ليس بمكلف
فلا يجب عليه مما وجب على سائر المكلفين واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص بقوله مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء
اه ففيه ان مآل قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء فتأمل **قال** المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا او سرجا وعليها التراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع عليه يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء
فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون ذا غبار والثوب واللبد

اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لانه تع قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار فصاحب الوحل وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به بالمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسألة كما قرره المص مكان وضع الوحل على اليد فركه ليصير يابسا ولا ريب انه في هذه الصورة نقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قال المص قدس سره ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل لغوا لا طايل تحته قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب وقال مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا الامر لو كان نجسا لكان يمنع من دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب في ادبارها رطبة في المسجد وفي المسجد سطحا لظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاسناده لما سلمنا على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة برواية اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال منعه فتأمل قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد نجسا لا يقبل التنجيس باختلاف وضعه وصفته وهو معلوم البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير ان كان عشرة اذرع في عشرة اذرع ولا ينحسر بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسألة ان الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشر في عشر واستمد به بناء على قوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلان تعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسألة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسألة لا التقدير بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدر بعشر في عشر فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر انما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك بقوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا آه مهدوم الاساس اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها في البئر الاولى ولمن اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البئر الاولى فيتنجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال الحريم البئر وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا مما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان بخار العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا مما يفعل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قراره اعلى من بئر الماء او مساويا للماء اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في التاتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماء البئر طاهر واما ثانيا فلانه نوع مما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض خلاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه لو سلم ما فهموه من قوله ص فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهورية وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية شكل العشرة في العشرة ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس مما يتفق عليه بينهم ايضا بل انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متأخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتأخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحرّوا اخرا فقيل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنا عشر في اثني عشر وقيل ثمانية في ثمانية ومثله عن محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول ذكره فمن اين جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاخلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخرا بقوله ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلان تعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفهم لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ به سهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجب اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوب مط وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مط وفي الثياب خالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر ولان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتايد بالاستصحاب مط والطهارة فلو اشتبه ماء بول وماء ورد لا يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته ونجاسته مثلا كنقصان الماء وحركته او ابتلال طرف الاناء او قرب الكلب ثم تقدم الكلب فان لم يظهر ارتفتهما او احدهما في الاخر وتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم منه مخالفة المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فمما يضحك منه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد وحكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين الماء الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان مذهبه يجتهد مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول بما حكم المص بامتناع التحري في الاناءين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل ببطلان الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله وخالفا المعقول آه وبقوله والضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويشهد لذلك الى ما ذكرنا ايضا حد بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر او عبد او امرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لهم هو ما اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح آه فمردود بان المص لم يرد بتعريف التحري الحقيقي بل المراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استويهما في وجوب العمل فمراد المص الفرق بين الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية وما ذكره من الترديد فمردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القران الكريم وهو قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد دل فوق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما افاده من مذهب الباطل ورايه الفاسد مذهب ابي حنيفة ان الارض في الاجر المفروش بطلة بالبيس في ذهاب
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا
فاين مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان
به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصه مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بالذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطا
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلعم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم ابطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية التي يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من
افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلعم ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذه الارض لوجب على النبي صلعم او وصي عليه السلام ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهمه لان الصعيد هو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المصنف رفع الله
درجته كون ذهب الامامية الى ان مباشرة الحايض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك الكتاب
ثم حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحايض حرام ويكفر مستحله ولا يحل فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرءة منهم لم يواكلوها فسال
اصحاب النبي صلعم فانزل الله ويسالونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلعم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله صلعم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حايض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب مذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ
حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر
انهما خالفا النص فالجواب ان النص يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى واقول قد مر مرارا ان استناد
على مذهب غيره باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية
الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب اولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسالوا
عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المصنف لم يقل انهم سالوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جواب المحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض فيه بهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابرهيم النخعي عن مسروق قال سالت عايشة ما يحل لي من امراتي وهي حايض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطا وابرهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن الصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى ولعمري لو استحيى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح للمحال عن ذلك كما استحيى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع
عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى البخاري من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسائل الشافعي حجة وان بعدت عن ما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيمحو الكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كر ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره لانه لم يرد عنده نص في هذا مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى واقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من عجب العجاب وزعم انه وجد ثمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا للعموم الباقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف قدس سره من اعجب العجاب لكن ذلك الشان من لا
يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية وهو مختار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه فهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد بحيث اعتبر العدد في غسل ولوغه
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وفطما للخلق عن اقتناء الكلاب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينظر الناصب من يتكلف صلاح هذه المفاسد فقد فقد الحيا او غيره قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي صلعم بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجسا ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عايشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلعم ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل لنجاسته ومخرجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع
الرساتيق واشتبه عليه انتهى واقول رواية عايشة كلام ابيها فاسدة وقد ابطلها الملك في مذكرة الفقهاء بانه يتوهم ان البلل يزيل منها انتهى وبعد
البدن وقوع جرم المني على ثوب امه على وجه يقبل الفرك انما يتصور ذا احتلم وعن ذلك محفوظ ان شان النبي صلعم سيما الاحتلام كما يشعر به عايشة
كنت افرك الخ مع استصحابه صلوات الله عليه للتسعة من الازواج ومع علم رواته انها نزلت بالغزل بمعزل عن هول الغسل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا ممنوع بما لاح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه مما يستبعد ذلك لوم يعرض المني في بعض المراتب
انتقال كانتقال الادمي الى القمل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مرتبة
خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والالزم
ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر او اكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان المأكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس ولكل امثالها مما يكون مادة للمني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الانجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المصنف للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر في الاصول على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان
يكون هذا الزاما للرعاع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب ابليس من قاس وليس هذا القياس ادون مما سولته لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد
طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف

وذلك بمقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلى فى ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اى تعلق للصلوة بذلك المكان الذى يحل فيه النجاسة واى فرق فى العقل بين ان يتحرك بحركته اولا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس هو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعى يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا اذا شد الحبل فى سفينة فيها نجاسة وقال الشافعية فى الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا لطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب ان يكون بدن المصلى ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه وبدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده فى كل جزء او انحصر فى موضعين مثلا كاحد الكمين او اليدين او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة وغيرها فلاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب شد فى يده او رجله او وسطه والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او كبيرا حيا او ميتا بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد فى الكل لان المصلى فى الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابى حنيفة انه يجوز للمصلى ان يصلى على طرف بساط طرفه الاخر نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر اولا هكذا ذكر فى الوقاية وقال شارحه انما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابى حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك فى جواز الاطلاق فيكون المصلى على البساط الذى كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلى فى الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى صدق الاشتمال بل الحمل فى الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلى والطرف الاخر من العمامة او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى جواز النقض على الارادة المذكورة دعوى كاذبة بما قال المص يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصارى والروضة للنووى ونحوهما ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى كذب وعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله فى نقل مذهب الشافعى وابى حنيفة بما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم من ذلك ان المص لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المص فى التحقيق وتتبعه للمذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابى حنيفة فى العمامة ومذهبه فيهما كما ذكره المص من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلى لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفراينى فى حاشية شرح الوقاية وغيره فى غيرهما وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو فى البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور فى اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه هو قول ابى حنيفة فقد ترك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفى كونه مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم فى قوة التشنيع على الباقين واما ما نقله المص قدس سره من مذهب الشافعى فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والايرادات منتكسة واما ثالثا فلان ما ذكره فى ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد يصدق عليهما انهما نجسان آه مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلى على الارض الذى يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شئ واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق فى الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلى منها نجس والذى يعتبر فى صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلى منهما لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة وتمام البساط الذى يكون اوسع من خصر ابى حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ولا يسلك الا الى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته

الفصل الثانى فى الصلوة وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمى عليه خمس صلوات قضاها وان اغمى فى ستة لم يجب وقد خالفا فى ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف العقل والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر ومن يلزم الدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى فى الصحاح انه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعى ودليله ومذهب ابى حنيفة انه اذا جن او اغمى عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اى ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ساعة المنجمين ودليل ابى حنيفة انه فى اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديرها ولا شئ اضبط فى التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بو

صلوة

179

صلوة فعلى ما ذكرنا لا يرد على مذهب ابى حنيفة ما ذكره انتهى **واقول** لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابى حنيفة فهو مربقاء دعوى بلا دليل وذلك لان التفصيل الذى اخذه فى دليله اشنع من اصل الدعوى فان المجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما فى المجنون لا يصدع عن الاغماء او بمرض وانما قلنا ان الناصب قد تكلف لتلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج فى الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل فى حد التكرار انتهى ولا يخفى ان هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على فوات الصلوة غير مقدرة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته

الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة فى اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام والمغرب فى المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى فى قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبى صلعم الصلوة فى اول الوقت رضوان الله وفى اخره عفو الله والمعقول فان المكلف فى معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه مامور فى اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الافضل تعجيل الصلوة فى اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف بحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة فى ما روى مسلم والترمذى فى صحيحيهما عن على رضى الله تعالى عنه ان قال له النبى صلعم يا على ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذى فى صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلعم اى الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذى عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلعم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذى عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعى على ان الصلوة فى اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة فى شدة الحر لمن يصلى بالجماعة فى مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم الاجر هذا دليل ابى حنيفة فى اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث ثم لا ابعاد فى الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابى حنيفة انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى اخره للحديث ايضا وذلك لمن وثق بالانتباه فى حيث ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابى حنيفة فى الاوقات فعلم انه لم يحكم فى سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان فى معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول لان التقديم والتاخير ليس بالراى والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى **واقول** قد مر انا امثال تلك الاحاديث التى استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها فى مرتبة المصادرة على المط على ان حديث الابراد على ما فى البخارى ومسلم هو قوله ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له التمسك بالحديث فى تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والترويج مما لا يروج على الناقد البصير على ان هذا الحديث لا يدل لو سلم صحته الا على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل ومنه يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم فى سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل آه لما عرفت من ان الدليل غير جار فى الكل على ان ما يشعر به كلامه من ان الامر فى قوله تعالى وسارعوا للاستحباب مدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققى الاصول واما ما ذكره المص من ان الانسان فى معرض الحدثان آه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراى والعقل آه فتدبر **قال** المص رفع الله درجته

الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة مسيرها وقال الشافعى ان لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلوته وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عم انه فى النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة فى الاستقبال المشاكلة غيره ولعله بما كان غيره اولى بان يكون مسامتا وجهة السير مستدبرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا فى شدة الخوف والنافلة فى سفر المباح ما اشترط استقبال القبلة فى سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة فى الصلوة مط ثم السنة المشهورة التى بالزيادة على الكتاب كما ذكر فى الاصول وهى ما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبى يصلى فى السفر على راحلته حيث توجهت به يومى ايماء صلوة الليل الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلعم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث توجه ركابه وروى الترمذى عن جابر قال بعثنى رسول الله صلعم فى حاجة فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه احاديث الصحاح اثبتت الزيادة على النص فاقتضى الزيادة على ما قدر ما ورد فى السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت فى السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف

للكتاب وفي ما ذكره الشافعي خالف القرآن فما اجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكره انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لان العقل حاكم بهذا حتى يحكم بان غيرها يلغى انتهى واقول اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لان الزيادة التي اتينا بها الحديث الاول انه صلى الصلوة حيث توجهت به ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي توجه اليها لان كثيرا ما يعدل الراحلة عن جهة السير والراكب لضرورة فعلم ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة على انه صلى الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سايرة نحو الشمال والمشرق والمغرب مثلا وهو متوجه نحو مشرقها الذي كان جهة السير الى جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض عند عدم الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التي سيذكرها المص في المسألة الآتية وثانيا ان قضية ما زعم من جهل المص وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه لما روى المص عن الصادق ع من انها نزلت في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به راحلته فكان ع اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص تمثيله بجهة السير غير مستند الى عقل ولا نقل كما ذكره المص بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس من مالهم في الفقاهة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله ص فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله لو انقطع عن الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجب الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات هذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وان نقل الاصل فيكفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من مخالفة النص فمن جملته بعض القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة يبطل استدلاله لو تطول هذه الآيات واما ما ذكر من صلوة رسول الله ص الفريضة على الراحلة يوم المطر فنطالبه بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كنز حماقته وان صح وان لم الحديث الصحيح ان الاعتداد بروايته انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان المراد الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة بما يهتدي اليه العقول السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدارها في تلك الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها ونحوها في مظانها سائر علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل المعاند حيث وافق فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك يرجع الى الله تعالى ثم الى نبيه ثم اليه والى اصحابه المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قال المص من صلوة رسول الله الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كنز حماقته فيجاب بان كنز حماقة المص هو كتب اهل السنة المملوة بزيوف الروايات فان المص قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين طووا رواجها ولا يبعد ان يورث التصرف فيها ولو يحصل الناظر اليها حماقة في ذلك الوقت لكن الله طهر ذلك مما شاء مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل ان ما ذكره المص واستبعده الناصب مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع شرحه للانصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز له ان تأذى بالمطر او الوحل وقال الشارح اي وجاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة ان تأذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل قال الخرقي في كافي ابن قدامة الحنبلي لان انس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطر على دابته وروى يعلى بن امية عن النبي ص انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى هو واصحابه على ظهور دوابهم يومون يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فان كان البلل ليس الا اذى فيه لزمه السجود انتهى **قال** المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك نقل النبي ص فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخالف قوله المشهور وتحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر والله الجليل الاكبر والله عز وجل اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رض انها قالت كان رسول الله ص يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة التحريمة وهي قول الله اكبر وما يقوم مقامه هو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة ينعقد بغير لفظة التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي ص اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي ص انتهى **واقول** غرض المص من مخالفتهم فعل النبي ص مخالفتهم ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا مما واظب عليه النبي ص ومواظبته ص دليل الوجوب قال شارح الينابيع نعم على ما في السنن الصحاح انه واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو مرتبة قوي بحنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والاطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله واما ما استدل به بعضهم على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيره عن معناه وانما افادت التعريف فقبل التغير واضح لنقله عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير ايماء الى تقدير كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلوة وصفتها والصلوة البيانية في حديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في اخره قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر دال على عمل الصلوة الذي لا تجزي الا به فلا تعرض بالآية عليه بل في الآية دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في ادائها له عز وجل وجه اخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى انما عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه لا يقال قوله ص تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبيرة الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء للجزء فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي ص اختيار الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غير ما اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته ص بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو عن النبي ص فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه ويتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمته تعالى وفعل النبي ص لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من ان الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي ص لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسألة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل النبي ص في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله ص اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعديه الى لفظ غيره سواء كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص اخر يبين ان له ذلك لانه ع قد حد ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى انه قد علم النبي ص البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال ص لا ونبيك الذي ارسلت فلم يدع ان يبدل لفظا امر به رسول الله ص ولو جاز غير هذا لجاز في الاذان بان يقول العزيز الاجل ليس لنا رب الا الرحمن [illegible] ابن عبد الله بن عبد المطلب [illegible] من الرحمن هلموا الى الطهر هلموا الى البقاء العزيز اجل ليس لنا رب الا الرحيم وابتان ان ابن عبد الله بن عبد المطلب من اذن هكذا فحقه ان يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به ع في الفاظ الصلوة والاذان والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى الفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله ص في الاذان والاقامة واجاز تنكيسهما وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأها بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرء في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

وبعض

ويغطي النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها او يقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرئه في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله تعالى من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلى الله عليه وآله ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي
صلى الله عليه وآله حد اكثر اثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرنا واعلمك باني اعلم لهذا عندي ما دينا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول شهدت فنا مل فان الفكر فيهم طويل **قال** المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي صلى الله عليه وآله فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من اشتم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وآله مع تكراره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلى الله عليه وآله المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب قراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد علم ان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الآحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الآحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية ولا مخالفة للنص انتهى **واقول** لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه الفارين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمص ههنا تكذيب للامام الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواتر احدهما وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث
الثاني بانه من اخبار الآحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء آية واحدة من ام القرآن او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤوا ما
تيسر من القرآن لكن الناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القرآن يحتمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل انه نزل
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا عن ان قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة
في اول الاسلام وجب قيام الليل ما نصفه او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اي صلوا الليل فاتى بالجزء وارادة الكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد نافلة لك
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤوا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن
من عمل بالحديث فقد اخذ بالآية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع ما في الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما ان قيل ابي حنيفة بين اجازته قراءة آية طويلة او ثلث آيات مع منعه ما دونها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الآثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رأيت ما رأيت اي ذلك الذي رأيت فكذا ههنا اي فاقرؤوا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة واما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال للملك يوما يجب علينا ان ننتفي في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان تأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وآله الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحل دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب المجوس ومتروك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جلية في نقل هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذه الفتوى نقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وآله
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل العريض
قال المص رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان مالكا
كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية وايضا عد رسول الله الى قوله نستعين خمس آيات انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة او هي آية في صدر كل سورة والفرض ان كل بسملة فهي جزء من القرآن على
تكررها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وانما ادعى تواتر كون البسملة آية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي صلى الله عليه وآله المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السر والجهر عقيب الفاتحة فان وصل او مد بلا تشديد
او شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب لو تراخى حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا نص صريح دال على الاستحباب واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الآدميين فنقول
ما ذا يريد من كلام الآدميين ان اراد انه مخاطبة للآدمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اراد انه ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات ورد في الصلوة وليس من القرآن وان اراد انه كلام مخترع للآدمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين والامر به وذكر ثوابه وفضايله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعمه انتهى **واقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما روي
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب قضية شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة آلاف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حالته كيف يركن عليه ويوثق بروايته وقد نقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى واقول
تفصيل الواقعة ذكره ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الآدميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلى الله عليه وآله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وآمين ليس بشيء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظ ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما غايره وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا مع قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المص رفع الله درجته الحادية عشر ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين الحمد وحدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرء في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب ويسمعنا الآية احيانا الحديث وايضا قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل
الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل ما ذهب
الشافعي فبطل مذهب من ذهب الى الاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته لم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة لفعل
النبي صلى الله عليه وآله ان النبي كان يقرء في الاخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي صلى الله عليه وآله ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح وسكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **واقول** ان المص قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب
الشافعي لشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسايل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن كفى بجعل مخالفة فعل النبي المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة

دونه

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين بما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كاشتراط التسبيح في ذلك الروايات
مما لا يسع جحده ولو ابو حنيفة واضرابهم بحسب عنادهم ولا الادلة الا رواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ولعل مرجع ذلك
منها انه صلعم كان يسمعنا الاية احيانا وان تخبيرها انه لا يدل على قراءة تمام القران في جميع الاحيان فلا يدل على تعين قراءة ام القران على
الاطلاق واما ما وهمه الناصب من مناقضة المص نفسه وانه طرح صريح مخالفته فعل النبي صلعم في تجويز التسبيح فوقع مما روي من احاديث اهل البيت
عليهم السلام [illegible] فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي صلعم كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه تقدير كلام الناصب
وان اراد انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي صلعم اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلعم ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعضها من اي موضع شاء من القران بالعربية وغيرها باي
لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرانا عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقران انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز
عن العربية [illegible] بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القاري بالترجمة لا يقرأ القران ولكن يقرأها بدل القران
فلا استدلال عليه بما ذكره انتهى واقول تشنيع المص قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاق تجويز الترجمة
[illegible] فهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة
وما زاد هذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح [illegible] ان الركن عند ابي حنيفة [illegible] او ترجمته سواء احسن العربية ام لا كما ذكره في الوافي والهداية
عنده [illegible] الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القران او شيئا من القران في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرانا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرانا واحالة رتبة القران تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه و
قال ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القران المنزل علينا على
لسان نبينا صلعم لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره صلعم لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل له ان يقرأ ام القران ولا شيئا من القران مترجما
على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
وكذا لا يجب الطمانينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلعم قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خافضا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فجعل الاطمئنان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان
فلا يخالف فعل النبي صلعم لان صلوته التي امر بالمتابعة لها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى واقول متوجه عليه ان نقل مذهب
ابي حنيفة على ما اختاره [illegible] اصوله من [illegible] الحكم بالسنة والاستحباب [illegible] على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في المغني [illegible] قول النبي صلعم للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلعم قال اسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قالوا [illegible] لا يتم ركوعها ولا سجودها او قال لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
عن رسول الله صلعم حديثا طويلا من جملته قوله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه و
رجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القران ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله و
يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى تطمئن مفاصله
ثم يستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القران وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القران وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمانينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن اخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول غيره فاصدا لخلاف رسول الله صلعم وكذلك

الباطل

182

الباطل والتقليب بالسن وبنص رسول الله صلعم على ان الصلوة لا تتم الا بها ثم فيقول قايل من عند نفسه بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها
ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي صلعم التي امر بالمتابعة لها مشتملة على الفرائض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد لم اثبات
بالطمانينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن والسلم فنقول الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الا ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمانينة يكون
مخالفا للاصل بلا دليل انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب شيء قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلعم وقوله فانه فعل ذلك وقال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده يحسن ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلعم كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلعم كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما فالعدول عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز
العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان رسول الله صلعم
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله واخره وعلانيته وسره ولم يثبت شيء منهما بالتسبيح لا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود وكان
الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي صلعم محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى واقول تدبر في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين
ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل بهما برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا
عن ذلك نقول للنواصب من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب لا يدل على ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديث
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي ذكر مرتبا في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظ
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي صلعم محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي وقع بيانا للنبي صلعم محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول حتى نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه
فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي صلعم فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او
يجد حجم [illegible] جبهته جاز فان لم يستقر [illegible] وكذا لو سجد للزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء [illegible] على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب او الكمال انتهى واقول لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن
رافع نص في وجوب وضع الوجه ومما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا
تنقر نقرا وما في ابي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض فلا يصدق الوجه بالانف ولا الجبهة على مجرد الانف كذا
لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالفة لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في
حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي بينه كما مر ومن لطايف ابن حزم انه قال من اجاز السجود على كور العمامة على عمامة غلظ
كورها اصبع ثم اصبعان التي تبلغ ذراعا وثلاثة او اكثر فيخرج الى ما لا يعقل او يحد ثم يحطه من الاصبع الى طية واحدة من عمامة شرب كلفنا
الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع
العصابة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض
وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلعم وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه
وقدماه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب

183

وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب او الكمال يقول اصل السجود وضع الجبهة
على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الراس في الارض والحديث يدل على انه كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا
به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فصيغة مرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامها على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب او الكمال ولا مخالفة للنص انتهى واقول
حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان اخرج من السكان مغير الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل لا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت ليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكذا حتى قالوا ههنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل
بصريحه على الامر العام الخ ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب او على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع والحمل لم يعد ذلك احد في خصايص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما
ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامها على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب سلمه قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه قال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال لانه لا
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفرض
الجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا يجب
الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة وحط
جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال عنه والطمانينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود ولا مخالفة للنص انتهى واقول لا يذهب ان هذا
الحمل تحمل وتحامل على الشرع والقول بكمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي وما اريد الصلوة لكني اريد ان اريكم
كيف رايت رسول الله يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول قد مر ان عدم ثبات ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم وان عدم ثبات
ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى
وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والذي
عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب اما دليل ان تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون
من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي فانهم حملوه بفعل النبي انتهى واقول يتوجه
عليه ما ذكره المصنف في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب انما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون
البدل سجدتا السهو فكان ذلك بدلا وجبر الجبرانات الحج بخلاف السنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبر السنن لا يكون الا فيما كان ابعاضا جيبا كما ذكرناه في
جبرانات الحج فانهم يجمعون على ان الهدى والصيام يكونان جبرانا لما نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين جبر
لنقص في صحة النهار في رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه على ان منها الاحاديث وانها المصنف في المنتهى عن الجمهور داله على الوجوب منها ما روى
عن ابن عباس ان النبي امره بالتشهدين والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة واخرها ومما ذكره

من الله

ان المصنف جهل فعل النبي في ذلك فانما نشا من جهله ونسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة فليس الا مرادا بالسنة الا ما
فعله النبي لا على جهة الوجوب وانه قد ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون المصنف جاهلا به نعم النزاع في انه فعل واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله
تعالى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي وقوله قال ابن مسعود علمني رسول الله تشهد الصلوة التشهد قال اذا قلت هذا فقد
قضيت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه واجب وادلة كان المارد
عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدليل القطعية لثبوته بخبر الاحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف اليه من مخالفة فعل النبي وافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فراى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور مما تقرر عليه فتوى من اقوال الصحابة وايضا فرض القعود بقدر التشهد مما هو
لاجل التشهد من المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غيرهما لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك الخ فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ههنا
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم التي يستدل بها المصنف في المسائل الا تيان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عندهما
فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدح على صاحبهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
تصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند اخرين من احزمهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل
اما باكمال الصلوة على النبي او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام او بخروج الريح ومما قبح المذهب المودي الى الخروج من الصلوة
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب ميتا
جلد كلب وبيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضؤ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به
القران ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرا بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطا راسه يسيرا جدا غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يحفر يسيرا لينزل جبهته او ينقرها فيها من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج بريح اترى يجعل المسلم يؤمن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم وسلام عليكم وعليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
انه قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهب ان اكمال الصلوة على النبي يجزي في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع و
فلا باس به ثم يصف لذي باب الحنث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله ص من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من بحثنا
ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل
المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض و
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة في ذلك من ذي باب الحنث كما
لا يخفى على من اولى ثم اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في
اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني
امام الشافعية في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

الطهارة جئنا الى الصلوة فنوافق الشافعي لاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال الغفي المظهر من الصلوة الخضوع
والخشوع واستكانة النفس محادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القران والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم
الاصل ويخالفه حتى طرح اركانها وشرايطها حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك ولذا عرض اقل صلوته على كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن
متابعته فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا واقتصر في قراءة القران على
ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرا التشهد ثم يحدث عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه
الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحيح والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه
الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب
في الصلوة التي بعث بها النبي وما عداها اداب وسنن ويحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي
حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا
لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما
هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات
والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما يجوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه
بالنجاسة وتوضا بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوؤه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة و
احرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرا اية بالفارسية دو برك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع
ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه صلوة ابي حنيفة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها
ذو دين فانكر الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة فامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرا المذهبين جميعا فوجدت
الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها
ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما المجنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة للمباراة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان بيته من
الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام
قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بعمده كثيره وقليله لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة
وان صح ما روي عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى
واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المصـ من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية
وغيرها ومنها الينابيع شرح ... فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المسنوع لا تبطل الصلوة
ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام قعدت حين قام في موضع القعود وبالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم
بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه
مبطل فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا احتمل المعترض كلام غيره على معنى اخر لكن المصـ انما حمل على هذا ثم اعترض عليه فلا بد من الاحالة
للحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورات ضرورة ان الضرورات
تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام قعدت حين قام في موضع القعود وبالعكس
اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل **قال** المصـ رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غايط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك
المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا
وهذا اغرب من الاول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته
هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
يا رسول الله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو مخالف المعقول لان
الذي يبني ما دام محدثا لا يبقى انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى **واقول** الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال
عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث
فهو من اختراعاته وقد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى ليدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصـ سابقا من حديث ذي اليدين في
بحث عصمة النبي عن السهو واتيت عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة ليس الدليل في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحد

منها مرسل والباقي في طريقه اسمعيل بن عياش وعبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى
ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في حالة كالبول والرجيع والريح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فهو ان
عبد الله بن الربيع كما قال ثنا محمد بن اسحق بن السليم ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود ثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضا وروينا هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا يقبلها الله حتى يتوضا وقد صح بلا خلاف وبالنص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة نحن نسئل
من يرى البناء للحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدثه فيخرج يمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي فيتوضا فيتم
الى ان ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله ان
الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضا ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد ايقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي
كان قبل قد انقطع واما اجره فباق وليه بلا شك الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير
صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر لها فاصل ليس من الصلوة ويوقت الحد
هو في صلوة وهذا برهان لا يتخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المصـ من الزام القوم بالجمع بين الحدث في الصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا
فتامل **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه العجز عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب
القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو
مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى **واقول**
ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المصـ **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو
حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر
وضع الجبهة على الارض تذللا لله تعالى واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله واطال السجود قلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتاني جبرئيل فقال من صلى عليك مرة صلى الله تعالى عليه بها عشرا فخررت شكرا لله ولما اتى براس ابي جهل سجد شكرا لله وروي عن ابي
داود في صحيحه عن ابي بكر قال ان النبي كان اذا جاءه امر سره او يسر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي قال ما من
عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروي ان النبي زار فاطمة يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي من الاكل سجد واطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له امير المؤمنين
يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال اني لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل وانا ساجد فقال انك
مسرور باجتماع اهلك فقلت نعم فقال الا اخبرك بما يجري عليهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطان على رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم
عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او رؤية مبتلى
بمعصية او بلية ويستحب الاخفاء لها الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابها فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير فالاستدلال بقول ابي جهل
من استدلالاته الغريبة انتهى **واقول** ان ما ذكره من ان من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال والا فالاصل
له في الواقع لان ما ذكرها المصـ من الروايتين عن ابي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينابيع على مذهب الشافعي
بقوله لنا رواية ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وقد روى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكر وعلة الحديث الاخر وحكم بصحتهما وهو من اصحاب الحديث
لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فمدخول بانه اذا سلم صحة

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص ومن اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال الخضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى في عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتأمل
مع ان بعض ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ومحموله المتحرك بحركته حيث قال لنا قوله عم عفر
وجهك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يديه
المصلي وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادروا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سوا
كانت مما ذكر او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ثم لم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للمتقصر في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت توهم اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها مر والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رضه احد رواة قطع الصلوة بذلك روي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض بروايه
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه صلعم كان يصلي وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتأمل قال المص رفع الله درجته كط
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج وحال الاسلام وارتد وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
منه وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المكلف
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله صلعم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض في شخص نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه يقتضي هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان في حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يذهب ابو حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله صلعم الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عبادات قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفا للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر نسبة ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص
لجهله بفروع الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح جلال الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
اذا اسلام وعند ابي حنيفة واحمد في احدى روايتيه لا يجب مط للاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد
ولنا انه يجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي لا يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يمنع ذلك عند ابي حنيفة ومالك والدي احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مط سواء فات حال الارتداد او قبله لاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقية الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وعند الحنابلة اذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي كتابهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية
ان الاحباط مشروط بالموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر للحال فلا
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من
المذهب زعم انه في ذلك الانكار وجد الخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب ما له اذنان قال المص رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى وليسبحه بقدر قراءته ثم قال ابو

يقوم

يقوم ساكتا غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله المشهور اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القران قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة وضاق الوقت ياتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت
وعلى هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب يعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى واقول قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص اوقاتا ما حكم بوجوبها او استحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعين
السكوت فالسكوت عن صلاح ذلك اولى كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع
الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مامورا به والوضوء مامور به
فهذا اللبس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذ كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهذا مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى واقول
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة متحققة مطوية في دليل المص وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المامور به ولا لازما له بل انما وقع بينه وبين المامور به باختياره من غير ضرورة تدعو اليه صح منه ذلك
الفعل المامور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كالمأمور بخياطة ثوب نهي ان يخيط بخيوط غصبها
او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب قال المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد
خالف في ذلك نص القران وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رأيه
ولم يدل عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال او التيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى اخر انتهى
واقول ليس في كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهم الناصب لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من رأيه استنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكرناه لانه لو لم يذكره لكان كاذبا
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على جهة الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهم هذا الناصب المجبول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص فتعين وهذا كما اذا قلت لا يحج الامير الا راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل امير على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيجوز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا عالمون وما جالست الا علماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظائره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمحققين الاية ليست عامة كما فهم الناصب موافقا لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بحملها الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه صلاة ولحالا يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما عند الله تع ويعضده روايات اهل البيت ع كما مرة الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا آه ففيه اولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تع جنبا وتقدير قوله تع يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تع الا عابري سبيل تكلف لا يليق بظاهر
بالقران الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تع ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكنه يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف اطلق حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف واطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع
افادته ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فح يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القران والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لتحرجهم ان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القران والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم باختصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغه الله تع في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تع منه وهل هذا الا تحريم ما اباح الله وتحليل ما
حرمه الله بنص القران انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلثة اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه فيسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تع ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني مملكة الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرها
من الضروريات انتهى واقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية آه غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع راينا ان نفصل فيه الكلام وتحقيق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهب الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالف الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف ما صنفهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية ح
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست بنجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من جهة لتعديها مع الرطوبة وحكمية من جهة ارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى قدس سره في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنهم النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تع كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مشتمل على من لم يؤمن واستعلاءه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله ص انا بارض قوم اهل الكتاب انأكل في انيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود ما في معناه من طرق اخرى ايضا وتقييد كل ذلك بما اذا لاقوها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب مباشرتها
بدونه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعضها وبلا تمسك يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تع رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة فان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تع اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و
انما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة احتمال الالتباس لانه كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب فقط ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حليته طعام اهل الكتاب اخبار الله تع بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على ما يقره لانا نقول ليس
كك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم فان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب نجس فان مفاده~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب وجزؤه ليس
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسته وعينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المص اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المص استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا ياذن بالطهارة سوى المموه والمبهوت قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء كما وانتبابه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تع اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله ص من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اية وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها اي لا سبب متقدم عليها او مقارن لها عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول الى ان تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ص ينهانا

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوايت من السنن والفرايض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب في الصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوايت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عايشة فقالوا اقرأ عليها وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عايشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلعم ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله صلعم سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوايت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوايت مع امكان القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوايت والموقتات وماله سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلعم انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها الله شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوايت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوايت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز ساير الصلوات في
الاوقات الثلثة وتصحيح في الوقتين ما عدا النفل والجواز في الاوقات الثلثة فالحديث النهي وهو مطلق في الفرايض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج، اما ما ذكره من خالف العقل فاذا تعارض عقل الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة انا الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلته انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي في حله مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المص لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجهول
للتهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم اه ثم من اين علم تقرير المذاهب الشافعية على قضاء الفوايت من السنن والفرايض وما قوله مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره ان المص نسب اليه تحريم قضاء الفوايت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضي
فوايت الفرايض في الاوقات الثلثة المنهي عنها للوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه هٰهنا انما
من تحريف الناصب كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولا نه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر
قوله ان بعض هذه الاوقات صالح للاداء اه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير فايدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم انه فايدة اخرى هي ان باب يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين بعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المنتهى وان خبير بان ابا حنيفة اذا قال
الي ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمص ان يرجع ويقول في تخصيص الا ان يراد بقولك تحريم الثلثة وان يد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المص في المنتهى مع ما ذكره هٰهنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها قد دمر على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقايق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك
من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة و
الفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات
تحترز عن ذكرها عن اتيانها الشامة والملام في الجملة لم يكن له الرجوع الى الكتاب والسنة ولو كتب استعداده وما يروى في كتب الحنفية من الكلمات

الشابهة

الشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة باحتجاجات اولى الاحلام انما هي مما تكلفها محلقها الرواجه وحفظ زجاجه مقلدة اشتهاره القاصدين
بانتفاء اثاره الاحتظاء من فتات الملوك الطالبين للوضع في الملوك فاعتذار الناصب له بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان المص اراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته
لحسن العقل المتنازع فيه فهو من الزعم الذي صفاته مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه و
مقدماته كما يرشد اليه كلامه في المباحث الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغيرها حيث مثلوا لذلك في الترتيب
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح سعة الى غير ذلك فكذا المص هٰهنا
استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول تقريره ان بعض الاوقات الخمسة صالح للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء لما مر
اياه فبعض هذه الاوقات صالح للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المص دليلا عقليا لابرازه في صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماته القريبة مما ادرك بالعقل العملي وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه
طريق امن من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المص في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلته فجوابه انه نودي بها في منبر
جامع حنفها بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء من سبعة شهر ومات هنالك غيظا من الدهر فكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب محله بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم قنت في صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا
انه كان بعث ناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله صلعم شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقله
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك وهو يفيد زيادة التثبت وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه ليستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدي بالايمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس مذهبه انتهى **واقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلعم اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع اه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد وعليه صريح في انه صلعم في غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صلعم بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد وعليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم
عن انس حيث قال انس في جوابه اولا انه صلعم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد وعليه
مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حتى نسا الى الترجيح فنقول احاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي صلعم فعل القنوت في بعض
الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه بل لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها
كما عرفت وبقي حديث الحميدي برجحان الاطلاق القبلية التي ادعاه المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة وعلمهم انس فكفى به حجة وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل المص في المنتهى ان القائل بالقبلية ابي بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب
في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب فغير انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب غيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع فى الاحاديث المذكورة ليس بحامض صولى فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم والا فلهم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما فى صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر لا بدعة ما ذكره المص ان القنوت عند ابى حنيفة بدعة
باطل اه فباطل لان كلام المص ههنا فى قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابى حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدى المشتمل على ذكر القنوت فى صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفى والشافعى فان فعله صلعم القنوت فى صلوة
الغداة حجة على ابى حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعى وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابى حنيفة لعجزه عن التفصى عنه و
طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذى ظهر لى من مطالعة شرح الينابيع للانصارى الشافعى ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه فى هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة فى الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عيدان عن ابى على بن ابى هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت فى صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايجاه لتشنيع المص عليهم فى هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسى من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال فى القنوت اما قول ابى حنيفة فما وجدناه عن احد من الصحابة
بنهى عن القنوت فى شىء سوى الوتر وكذلك قول مالك فى تخصيص الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعى بين القنوت فى الصبح والقنوت فى ساير الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شىء روى فى هذا الباب عن الصحابة رض انتهى **قال** المص رفع الله
درجته **لو ذهبت** الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابى حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادرى تغلط فى الجملة او فى التفصيل وقد خالف فى ذلك التواتر المعلوم من دين النبى صلعم ان الصلوات خمس وجاء اعرابى الى النبى
فساله عن الاسلام فقال خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل على
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل على غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبى صلعم افلح ان صدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة فى الوتر منها ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله صلعم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخارى و
مسلم والنسائى عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبى صلعم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخارى
ومسلم والنسائى عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلعم من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذى عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلعم فقال ان الله تع امدكم بصلوة هى خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشا الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن فى تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابى حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائى فى صحيحيهما عن ابى ايوب قال قال رسول الله صلعم الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائى والترمذى عن ابى ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تع يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران ويقتضى الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
فى الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فنكون دل على انه
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكر فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا طايل فى اظهار موافقة الشافعى للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التى تمسك بها الشافعى
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى فى تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قدس سره ... المص قدس سره فى كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق تعين الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب بعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب و لا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبى صلعم الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لتطرقت اليه الزيادة
ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث واما قوله فى دفع الاستدلال بالحديث الثانى ان قوله صلعم يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة فى الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعى فكيف يدفعه عند استدلال المص به هل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتى مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابى حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابى حنيفة واصحابه فكيف ينجيه

ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المص انما قال فى
عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القول المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما جرى بينه
وبين حماد فى هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه باصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له فى المعنى
كما حققه المص رفع الله درجته فى نهاية الوصول والفاضل التفتازانى فى التلويح وغيرهما فى غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابى حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه فى المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادرى انك تغلط
فى الجملة او فى التفصيل فمن اين فهم من ابى حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا الكلام لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابى لا دلالة له على الانحصار اه مدخول بان الدلالة على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة فى الخمس صريح
لا ينبغى انكاره عمن له ادنى معرفة بمعانى الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج فى الحديث المذكور لا يقدح فى دلالة كلامه على حصر الصلوة فى الخمس
فان النبى صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات فى الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز
ولم يرد فى شىء من المقامين بما اتى به من ادوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصره صلعم ما ساله الاعرابى من الصلوات الواجبة فى الخمس وفيما ساله
من الصدقة الواجبة فى الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبى ولعل الاعرابى لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك ولم ينظر فى سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته **لو ذهبت** الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا فى ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلى
قال قلت لابن عمر تصلى الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبى صلعم قال لا اخاله وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فى مسند عايشة
قالت ان النبى صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال فى صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل فى مسنده ان ابا بشر الانصارى
ابا سعيد بن نافع رأى رجلا يصلى صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان صلوة
الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنتا عشرة وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء و
المختار ربع النهار اما الدلايل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهى ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ام هانى
بنت ابى طالب رض قالت ان النبى صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى
وروى مسلم والبيهقى عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان رسول الله صلعم يصلى صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخارى
ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزى من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذى والبيهقى عن ابى ذر وابى الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتى عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب فى الجنة هذه
الاحاديث المذكورة فى الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما فى الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هانى على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا لله سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذى ذكره ابن قدامة الحنبلى فى كتاب المغنى ويكون ذلك من جملة خصايصه صلعم عند ظهور ما يوجب
الشكر واحتمله الناصب سابقا فى مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامى القدمين فى السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق فى
وقت الضحى فوهم الراوى ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور فى قوله وذلك راجع الى دخول البيت
لا الى الصلوة ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان تلك الصلوة كان واقعا فى وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى على النحو
على الوجه الذى رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان فى وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان
ام هانى منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابى ليلى ما حدثنى احد انه راى رسول الله صلعم يصلى الضحى الا ام هانى فانها حدثت ان النبى صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثمانى ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث
عايشة فيعارضه ما رواه المص عنها وفى معناه ما رواه قدامة ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله صلعم يصلى الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللغوى مجد الدين الفيروزابادى الشافعى فى اخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح فى صلوة الضحى حديث وقال النووى
فى شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبى صلعم وابى بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث فى تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها بدعة لان النبى صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر فى شرح المشكوة للطيبى ما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كلام **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان ياتم قايم بقاعد وجوزه الشافعى **وقال** احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

تعود امع القدرة على القيام وقد خالفوا فى ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول فهو قول النبى لا يؤمن
احد بعدى قاعدا بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة فى القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح اقتداء القايم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخارى ومسلم والنسائى
والبيهقى فى صحاحهم عن عايشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلى بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبى وجد فى نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان فى الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر
فاوما اليه رسول الله ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابى بكر فكان ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخارى فى صحيحه ان رسول الله سقط
من الفرس فخدش جانبه فى البيت فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا يجوز
اقتداء القايم بالقاعد حمله الشافعى على القاعد المعذور لان النبى كان معذورا فى الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور وكان اولا وعند الشافعى انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر
انهم خالفوا المعقول لان القاعد ينقص فما ذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القايم اطول منه فى الحس فينبغى ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان فى صلوته لان الصلوة قاعدا كامل فى حقه واما ما ذكر من
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى على من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** تدبر
القدح الاجمالى على روايات عايشة فى بحث الامامة العامة خصوصا ما دونه من هذا الحديث الواقع فى باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابى بكر للصلوة كانت مستمرة فى ايام يعلم بذلك النبى واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهى مخصوصة بما رواه المصنف من قوله لا يؤم احد بعدى قاعدا بقيام وكذا الكلام فى الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك
به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فيتجه عليه ان المراد هو الشق الثانى وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعدا كامل
فى حق من قعد موتما لا لعذر ول البحث وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطنى والبيهقى فى كتابيهما واعتضاده باسناد كلام مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى على من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة فى الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازى وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد كذا الكلام فى المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك عثرا
على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود
الظاهر ونحوه فى كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب فى ذلك معهم لان التسنن الذى انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة فى هذا الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف فى الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعى اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين فى المذاهب
اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون فى الفروع كاصحاب ابى حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكره الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا فى ذلك القران العزيز
حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واى ركون اعظم من الايتمام فى الصلوة التى هى عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التى هى شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد فى الصحاح عن رسول الله انه قال ان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكر انهم خالفوا القران حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فاتباع الظالم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس فى الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت فى اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الرواية
التى استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادى الشافعى فى كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شئ يثبت نقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق مامومه لا امامه وان يكون الوجه فى صحة هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روى سابقا من ان مرور الكلب والاسود
والحمار بين يدى المصلى يقطع صلوته بل انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه كمنعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر فى ذلك حكم الكلب والحمار

نسئل عن كان فاجيب بذلك تامل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعى للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنيفية فى زمن السلطان طغرل والحنيفية كفروا الشافعية بل الاشعرى الذى هو شيخ اصولهم على منابر الرى والشام فما ظنك
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفى فى تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية ان اصحابنا اكفروا الاشعرى فى هذا المقام واما ما ذكره
من ان المراد بالظلم فى الاية الكفر والا فاتباع الظلم فالظلم فيه ثم وذلك لانه لا شك ان خلفاءهم الثلثة قد نص عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
فى الزمان الماضى وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فلا يلزم من الناصب والناصب اصحابه المحبين لهم والظاهر ان
الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا ما له الى الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق فى موضعه لهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
فى محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابورى فى تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اى
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شئ من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان
هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم فى نفسه انتهى فينبغى ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد قط
او الاعم منه ومن اى ذنب كان وبه يثبت مطلوب المصنف كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازى فى تفسيره هو السكون الى الشئ والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين لرايه وتزيين لحاله
عند غيره وقد سنح لى فى اثناء هذا التعليق عند امرار النظر فى كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر فى الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابى داود باسناده الى السايب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبى ان رجلا
ام قوما فبصق فى القبلة ورسول الله ينظر فقال رسول الله لقومه حين فرغ لا يصلى لكم فاراد بعد ذلك ان يصلى لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله فقال نعم وحسبت انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبى كان اصل الكلام لا يصلى لكم فعدل الى
النفى ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا فى الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لانه ادب
بين يدى ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة عند النبى ولهذا اعرض عنه رأسا
ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت فى اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تدبره لمعنى كلام المصنف فان المصنف قد دفع هذا الذى ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق
الذى يؤم الناس اخباره عن طهارته التى هى شرط الصلوة فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان الطريق ليس حايلا بين الامام
والماموم وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حايل والجدار
ليس بحايل فيجوز ان ياتم الانسان وهو فى داره بامام فى المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الطريق ليس بحايل حيث بعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق فالجدار
حايل واما ما نقل عن ابى حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار غير
حايل فلا غرابة فى هذا انتهى **واقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فى حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلى فى المغنى وهو ان الطريق ليس محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال والجواب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ فى السخف مبلغ
ما ذكره الناصب فى توجيه مذهب ابى حنيفة فانه هذيان محض ينبغى لقائله ان يتقى الله تعالى ولا اقل ان يستحيى عن الناس ثانيا ولا ياتى بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى عن اظهار فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى تحريم القصر فى الصلوة فى
سفر المعصية وقال الشافعى يجوز وهو يخالف المعقول والمفهوم من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصى انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالى بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعى اشهر من الشمس
فى رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيها نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعى ومكتوب فى الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزنى او يقطع الطريق او يسرق او يظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفترى ويشنع وكان ينبغى له ان يترك الانتساب للائمة وهم اهل الحق والصواب ان ينسب نفسه بسبب الكذب
انتهى **واقول** نعم المخالف للامامية فى هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعى ومالك فانه لا قصر عندهما الا فى سفر مباح فقط لكن تبدل
فى عبارة المصنف احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المصنف فيما سياتى فى المسئلة المعنونة بقوله العاصى بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
ليعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك فيما مر مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا ظاهر ولبس نظر المصنف نقص ستره مقصورا فى هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يبعد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال وقد
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله عم فاذ قد
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك لم يخص عم سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى ورسوله عم بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وتردونها فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه جنابة ومجاورة ختان بختان توجب فيه حكم غسل الاجناب ومجاورة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه **قال** المص رفع الله
درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر واوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي صلعم في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فراى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى **واقول** ان النص مع ما سنتكلم عليه في بيان
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا الاصلاح مذهب امامه في القصر فاما ما استدل له على عدم
الوجوب بدلالة النص القراني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصود ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر
الاطمينان به ودفعا لتوهم النقصير وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا لضرورتها والتقدير
فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المص وبقوله عم ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاحاديث
التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها آه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلم
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وفي هذا القدر كفاية في هدم ما ذهب
الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهم الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلعم فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى وجه الدلالة ان مواظبة النبي صلعم واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة
وعدم التخيير كما لا يخفى وح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت
الصلوة للتمام ولكلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاحكام **قال** المص رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر
في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

فعدة من ايام اخر فاوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم خرج عن المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد نظر قال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي صلعم في رمضان الى حنين والناس مختلفون
صائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال عم ليس من البر الصيام في السفر وقال عم الصائم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة فان الافضل
فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن
عمرو الاسلمي قال للنبي اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله صلعم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث وجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للنص والنص والاجماع
لا يخلو عن مغلطة لان النص القراني يدل على الجواز الا في خمسة واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سئله صلعم عن صوم التطوع
لان في اوله واخره روايات البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله صلعم اني امرء اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صوح
وعقيبه مما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المص من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظ لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلعم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به الطايفة وكذا ما رواه المص من قوله عم ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه للزوم مخالفة اما به للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام
اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب
جعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا ايام اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ابنه في احتجاجهم بقول
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد اتى كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر فكيف يستجاز واهذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكورة والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتدا صيامه ويتفقون على انه مخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر الى قولهم فيما ذكر
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلعم وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم
عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته مل ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر كذا العكس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لزمه الاتمام لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة
لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم
القران الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة و
النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم لشيء عن معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم

ولكن

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيد
في الحضر على ما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا
فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في مادة وجوب كل الميتة عند خوف التلف على هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
اقتدى المسافر بالمقيم حذيب حخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا اذا اتما ارد
الله تعالى في حجر القناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه ايضا ما اردفه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهن من الكل الظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من
المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم اماما
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القران والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الامام فاحرى ان يخرج الى الامام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل لا نسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان ياتم به اذا فقال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا الوضح
هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى حال احد منهما خال
امامه بالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مه** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر لم يكن غير صلوة السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفرية اذا صلاها في الحضر لان القصر
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب ستدلاله لان الحديث يدل على وجوب القضاء
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بمثل الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى **واقول** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
مكلف الاتيان بدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقر به من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كانت الفايتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها
التي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قايما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قايما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام والى
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول
ذلك الظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غير يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركب ها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب ومثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة والى اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **مز** ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والسعاية في قتل مسلم او لطلب نحو رد شبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب ابي
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة وخفته بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية في المسئلة المنوية

ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين غرفي ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من
اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو توهم ومخالف لاطلاقات اهل الشرع
حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس
بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين
سفرا وحضرا مع عذر وغير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة
لا يجوز الجمع لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و
جمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله
الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشا جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر
لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لانه
يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة دلت على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكر من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر
ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات من الضروريات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن
الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع رخصة ولا نزاع فلا بد لاثباته من دليل فما
ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فانما نشا من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره
عن درك الحقايق القرانية وذلك لان عموم الاية تدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهرين والعشائين لزوما لا ستر به وما ذكره من ان السنة دلت على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها
في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نسلم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر
فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة
في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم
ان الشافعي يأول الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت ما وتانف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه و
يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسايل ولنذكر كلام النووي هنا حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه ايضا
فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس
حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس ان رسول الله جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل
مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله
ثمانيا جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله
بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا
يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسالته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها
تاويلات ومذاهب فمنهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف
ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال
في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث
لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه
من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث
ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد بشركتها وجوب ايقاعها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهاه ذلك عند من جوز الجمع ان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الزوال بمقدار اداء اربع ركعات يكون وقتا مختصا بالظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لاجل حق التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائتة فيجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى انه لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع ح كما لا يخفى ويدل على ان الناصب موه في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة آه حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك على ما بوبوا عنه من الاداء فالقول بكون تلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائتة باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المصنف للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب
فمما نقلنا عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص على ذلك يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقته لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المصنف رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم وغير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع ان امامه الشافعي يرى ان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المصنف رفع الله درجته **نا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلاثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء او لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع او لم يسمع وكل هذه الاقوال اقوال لا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من
يحد ذلك بثلاثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وعن صح عن اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص فلم
قد روي لنا ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه وهي على اكثر من ثلاثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ع اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض ومن كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه فبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره بانه يهم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم

تعالى

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الاية ولا
رسوله ص فقد صح يقينا انه ع انما امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكر معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري فقد صح
ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ع فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه
قال المص رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور او الصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارا الكوفة فقال لا وبين زبارا والكوفة الخندق وهي
قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مضى هذه المسئلة لا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** الفرق بين ما ذكره المص ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما مضى فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المص من تقويم مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المص انما ذكره عند الاخبار عن مذهبه ضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا ان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلاثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجد و
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا ولهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كان كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد فيحمل على بعده ع فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم تجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي منتفية بيسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس بحجة لاحتمال على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثرة تحصل
المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلنا ههنا من كلام التذكرة
وبما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر آه فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة شرط في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة جمعت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فخذ ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد اما مخالفة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة قال المص
رفع الله درجته نك ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القران وقول النبي ص الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط للجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد انتهى واقول مراد المص بالنص
قوله تع واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلعم
الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب ع فقد دلت الاية مع
ما روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشوم المستند الى الراي اوجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث وجب بمجرد ذلك فغلطه ظاهر لان النص القراني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد لان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر وقال المص رفع الله درجته نه ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تع وكلام رسوله كما سبق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من اغرب الغرائب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر وقبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب
القائل بمخالفة النصوص هذا اغرب الاشياء انتهى واقول لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تمام الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عمى قلب الناصب في درك شؤونه بحيث لم يهتد الى المعنى الفرد
الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طرق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلعم اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامرهم بان يصلي مع الامام ما ادرك وعمم صلعم ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر قال المص رفع الله درجته نو ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف
في ذلك القران انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بنفسه وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا وجه
لنقل مذهب زفر ههنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد الا ان في نقله لمذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقويم مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا بل كان حاضرا حقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص
لا يخفى قال المص رفع الله درجته نز ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها و
خالفوا في ذلك القران انتهى واقول قد ترك الناصب ذكر هذا النص لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب قال المص رفع الله
درجته نح ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي ص لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني
اصلي لانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الا
قائما ويقرها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رايتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة بينهما الا ان استقبال القبلة ليس بشرط

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فمدخول بان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام وخرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم نقول مما يزيد تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال فاما ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله صلعم ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله صلعم خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله صلعم فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه صلوته ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند واقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته نط ذهبت الامامية الى وجوب بعض اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي ص واله والوعظ وقراءة شيء من القران وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وفعل الصحابة باسرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله صلعم والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور و
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تع فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي صلعم عنده محمول على الندب انتهى واقول اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي ص
مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور واكثر عمومات القران والاطلاقات قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله المص
من فعل النبي ص وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي ص عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما
مر لي من انه لا اعتبار بعندية ابي حنيفة وامثاله مع ما مر ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول ص محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وتلميذي ابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل كلام ذي بال فهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا فرضهم ايضا ثم نقول مما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروي باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس بانه
بال في ثيابه وكان قد انشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناده ذنبه الى الله تع فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما اختلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرا اميركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وتحملة اوليائه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تع كما عرفت فالله تع خصمهم
في الاخرة والاولى قال المص رفع الله درجته س ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرا في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القران شيء معين يقرا ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان النبي ص كان يقرا في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا في مسند احمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تع اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرا في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى واقول قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي ص فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي ص في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقرضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن وادل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في نواصبه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق قال المص رفع الله درجته سا ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بد

وقال عمر بن الخطاب انما بدلت الخطبتين من الركعتين معاذ بن مدرك الجمعة وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد قال ابو حنيفة يدرك كما بادراك اليسير
لو سجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامهما
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه وسلم لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيتمسك بها الوقت لا الخارج من الوقت يخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها والزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث اما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك الماموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة لم يذكر فيما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين المبهوتين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس ليس بكلي في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روى عن البخاري عن انس من ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ ففيه انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ فيرد عليه ما اسلفنا انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم يتم ما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته **سب** ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة من لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال ما لا يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قد استمرت المرة على الناصب
من تحرير المسئلة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا هذيان دام بمصالح هذا الخرف الابله **قال** المصنف رفع الله درجته **سج** ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ثم يقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتأت لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا او مشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يؤمون بالركوع والسجود الى اي جهة شاءوا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **واقول** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي من الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه المدني والبيهقي من انه صلى الله عليه وسلم اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثم من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
يأتيه اليقين **قال** المصنف رفع الله درجته **سد** ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر وفي موضع يصلي فيه العيد قال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تحفظا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الائتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان ثم نقل

من الشافعي انه لا بد ان يكون في جوف المصر فباطل لانه يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع فالمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلوم
من السنة انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر لا يخرجون به الى الصحراء كما في
العيدين ولم يذهب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا او باطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحجر المرمر والرخام وما الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فقد بينا انه تخرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه **قال**
المصنف رفع الله درجته **سه** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى المراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلى الله عليه وسلم **وقال**
الناصب خفضه الله قول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بها ومداومة النبي صلى الله عليه وسلم يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها الا ترى ان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **واقول** قوله لعدم ورود الامر بها مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر لما تضمنه من الامر قطعا وان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد بالاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلى الله عليه وسلم يفيد تاكيد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا من دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه لتاكيد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فيدفعه
ان الفلاح هو الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته **سو** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي صلى الله عليه وسلم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابرهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لا استمرار الامر على ان تاركه يلام ولا يذم عليه وبذلك الاجماع انتهى **واقول** قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ما هو مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت **قال** المصنف رفع الله درجته **سز** ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى **واقول** من امارات اختلال راي الناصب
انه يعتذر ولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **سح** ذهبت الامامية الى
ان تسطيح القبور سنة وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسنيم لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التسطيح في القبور سنة وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى **اقول**
قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فانكار العلم بذلك لسخط اما جاهل منه وجهل لامامه وكذا فيه تكذيب شيخه ابن الاثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا فان هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة الجرح تبين بكمال الاطلاع على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور قاطبة وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم منه اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية وعدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض المجهولين المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب ووسوسة من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القران وسنة النبي ص لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلى على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى ال النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل بكلمة على بين النبي واله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحب في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما تريبانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي ص لعداوته الظاهرة اياهم فكلما راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة عما وقع منه ويدل بالعرض ويرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر بالبسملة في صلوته بالمدينة محوا لاثار علي ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي ص كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه ع كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي ع واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على الطرقي تعبك في تختمه باليمين شعر قالوا تختم في اليمين وانما … مارست ذلك تشبها بالصادق وتقربا مني لال محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي فيهن واسم الخالق **قال** المص رفع الله درجته سط ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي ص فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والشهيد محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله ص لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة لابد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء الذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي ص خرج يوما فصلى على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ص ان ياتي بما وجب من الصلوة على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي ص واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت امرا زايدا على ما اطلع وهو اطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي ص على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله ص باتباع الجنازة انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت راها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل الروايتين اللتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته عا ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي ص والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه

دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسوسة وفي انكار الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة انما هو لجهله بانه لم ير ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته عب ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالناه فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه الماموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي ص نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا اذ غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها وعن حذيفة ان النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرايض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمرو وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطا بن ابي رباح ولان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب يحتمل انه صلى عليه بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لاخراج الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي عن ابن عباس وعن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ولنعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا احسن جمع بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب سلامة وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والماموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبروا اربعا فحسن لا اقل ولا ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر اقل من ثلث لم نسلم بسلامه بل كملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله او المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل يجعل عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فاي اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي علمه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعلي بن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وزيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانس كبر اربعا وكل هذا حق وصواب وليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس صلاة وحتى لو وجد لكان معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القران والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه للاخر ولم يجد عن احد من الائمة تكبير اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي ص قط فكرهناه لذلك ولم ننه عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا علمنا احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحديثا ساقطا وجب ان ينبه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم بما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل على ما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع للمنافقين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو ما مر على بن ابيطالب عليه السلام بلا فصل عن النبي ص والاتيان بالخمس لمن عتقده وايضا علم بما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد عمل بسنة عمر ورجحه على سنة النبي ص فلا تغفل

قال المص رفع الله درجته **عج** ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل ما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنن وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله ثم يخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح والنمو والحديث يصرح بما يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فلا اسناد له ولم يذكره من ارباب الصحاح فكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رايناهم يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلايلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث ومما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث كانه في مثل هذا قيل ليت الكحل الهضم نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة في السعفة التي جرد عنها الخوص والسعفة في الدنيا ان سعفة النخل تموء عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث الاول المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين وانما النمو شيء احدثه الناصب بتمويه هوى الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل لم يخف فليمزه اولياء الناصب الكودنة والنصر في دين الله هل وقع منه ومن ائمته او من المص قدس سره واما ما ذكره من ان حديث الثوري لم يسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند واقوى انتهى فيمكن ان المص اورد الحديث الاول لحجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي وفي التهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلالات اصحابه ورواياتهم الى الضعيفة والصحيح فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عند غير مستقيمة لكن يحتج بها عليهم لما ذكرنا من التاكيد والالزام او كيد ما بالله التاييد

قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة يستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياة الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم يستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياة فاذا بلغت مائة وخمس وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص رسول الله ص في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنن المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه ص كتب اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب الحزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد على بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود مجمع على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي بها ولا باحتجاج الحنفي ما اخرجها الدار قطني وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني موافقا لما عاندنا على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي ص بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقة الاحاديث الصحاح وموافقة القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى

قال المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون فيما بين نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي ص خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبه فلما اوجب احدهما عينا لم يخالف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روى عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرايض الى اولها وبما روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيها ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة ولا يعاد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى

قال المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول السنة واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب

قال المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله ص اياكم وكرايم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما حل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيح والمراد ان الامر اذا انجر الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث خذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو وحشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فانهم

قال المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكن له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين محضا انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره تقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر تقتضي كونها في الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لا نا نقل الكلام الى الحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال جواز الاخراج من موضع اخر من حيث اذن الشارع بالمال كانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره فافاية اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضي منهما على حكم البيع ايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخ من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال ويكون في شيء منه بغير عينه

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه شيئا ادخره فما فوقها الا ان اهل الصدقات في تلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرناه
هذا باطل بالاخلاف ولو لزمه ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات لا بد فان كانت الزكوة في شئ منه بغير عينه فهذا ايضا
وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء لانه كان لا يدري لعله يبيع ويأكل الذي هو حق اهل الصدقات انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفا
بتبعية النماء لها بعد استقرار ملك المساكين فيه لهذا كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل الخمسة بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال القيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع
ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان من غير ماله ونقصه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرد الى الصاحب اذا تاب او لا يصرف الى حاجة الامام وفي مشكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بها المؤن كنفقة الزوجات وضمان كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبها الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة
والنفقة لان ما يستكمل المال وافناءه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملائمة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء آه فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب بل يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر وقد اجاب ابن حزم اخر هو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرائض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجب ولو كان حليه بين مائتي درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل
من النصف لو يجب براءة ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة ما دون من النصف وقال ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس برقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمتها ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا يخلو عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة لا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدى بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهيات اشبه بكلام المبرسم المبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقال اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحاصل ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة ثم كلما فرع من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لاضحاك الناس او هزله مع القائلين
بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول تقدم منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك زيف مغشوش يجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شئ حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين ففيه ربع العشر وان قل وقد خالف في
ذلك قوله تعالى... بالنجاسة وبقي ان كان الغالب...

ذلك

ذلك قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شئ في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه بما دليل الشافعي فلقوله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى **واقول**
المذهب الذي نسبه المصنف الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المصنف كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي نسبه الناصب اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شئ من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به عند المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه ان الحديث الموضوع على علي قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روي في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شئ حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك لا دلالة فيه على ما قصده لان فما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شئ اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان الشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرها الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شئ من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر بان جعل مضمونهما حديثا واحدا كالشعر بيتا اخر كلامه لو عمد استواء كلام عمر مع كلام
النبي في الحجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكرها انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه عورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسألوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم روى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضي الله عنه فقالوا
انا اصبنا اموالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي وضي الله عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا
لا شار والسادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه رجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردها ان هذا اما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على انه الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص او لا دليل لما كان لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين لا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت به نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فهم خالفوهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس ان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة ففيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخيران شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر ايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب **و** قال ابو حنيفة ومالك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوع
بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله عم ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال الحديث هذا ما ذكره عن ابي حنيفة ومالك ما
رايناه في كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما وننبه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه قوى
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيهما الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائة درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
ومن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر واحتج من رأى الجمع بينهما بانهما
اثمان الاشياء ونبق في جوابه ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكها على هذا الرأي الفاسد لان الاشياء كلها قد يباع بعضها ببعض فيكون اثمانا فزك
العروض بهذه العلة وايضا فلكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة بهذه علة لم يصححها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد بل هي دعوى في غاية الفساد ايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يوكل
ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة لا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي بعض الاوقات دينارا او درهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس نيفا عن مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا وغاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة هذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما يحكم بالباطل فيلزم اذا اجتمع لذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما و
كان الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وحجتنا
في انه لا يجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق في هذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلعم وشرع لم ياذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلعم قال
في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزك واما الذهب فلا امة كلها مجمعة على انه ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ماعليه

198

ما عليه ووافق ما امر به رسول الله صلعم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب عوضا على حدتها او غيرها مما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلعم حكما بغير نص ولا اجماع بالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد
بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى ويعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المعنى
به فيما بينهم من مذهب صاحبيه ومبنى على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلعم لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا
مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه افترى على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث لانه هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلعم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة مخلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
تثنية الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخاسر الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهو من قلم الناسخ فينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد وافق
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجيبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ مالا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا بهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفيان عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص تبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم ياتي
به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمي كراءه وتنميه هو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويلخذ منها ووجدنا السوائم ياخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له و السائمة

ايضا يتفق عليها الجواز الخ وهذه كلها اهواء وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما ذكرنا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر **قال** المص رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القران قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله ع في خمس من الابل شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للموجود وبالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشتغل بك
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بالحاجة الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق للعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغ عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى **واقول** لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا ماله شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرق المقرض وغيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا خرج الدين عن ماله الذي في قبضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ما لا له فلا زكوة
عليه فتامل وليظهر المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بتمكنه وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسألة ان في يد المديون مال يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورته قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قران ولا سنة
ثم ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم وانما نحن فقد علمنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسوله
المامور بتبيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى **قال**
المص رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تمسك في بعض الاحاديث النبوية وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا **قال** المص رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية فمن عجائب الاستدلال لان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى **واقول** حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية على ما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولم يرد ما يشهد بالاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفر عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن الشريك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه قال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم كما ذكره المص رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد المكاتب ان يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان الولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد وكل عبد او بعض من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله ص
لم يوجبها على الحر عن عبيده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه يقع على الواحد والجميع هذا النص لم يجز في الرقبة الواجبة بعضا رقبتين لانه لا يقع عليها

ولان الشيوخ والعلماء بعد كانوا يجيئون الشأن باخذه ان تكون ما يجد وكانوا يون على صاحبها انه الدين كذا على انه لا يمنع ذكرتها ع ۱۲ منه

كالمنادي والكثير ونحو من التجار من التجارة ... لا ... ع

اي ... منه ... شبه المكاتب ... اه

اسم رقبة والنص انما يعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزاه ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن حسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادته زكوة الفطر وان كان عبيد بين اثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجد الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس على الخطاء بل من قدر
على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس في زكوة الفطر عن مملوك بين الرجلين قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا بما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا بما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله ص في ايجابه صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله ص فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة وفيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقربها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المص فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق عاجزا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولانه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج هو صائما
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم لهذا القول دليلا
قبلها واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد ثم ما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج سقطا واوهى من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيكون وجوده بعد الاكل الا قيا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد بنظر فيه احد اثم بعد ذلك فاي حمص هو الاملس الفاخر ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ولنسألهم عمن له مطحنة كبيرة مثقوبة فدخلت فيها من سحوره زبيبة او باقلات فاخرجها يوما اخر بلسانه او قنبا او
حمصا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل واما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا ولم يقلد من هو خير من صاعات خير من ملء الارض منهما وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة سمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها او الشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل لا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المص رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها بل

اسم

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم قالوا بلزوم القضاء وذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به صحابه في كتبهم
قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تع كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظن الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب كره الاكل والشرب قال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما روا عن مالك فللاحتياط انتهى **و اقول** تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته
ل ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تع قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب القبيح انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و
من هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا بأس عليه من الافتراء والكذب انتهى **و اقول** كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المص الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي لم يأمر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي قال للمجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل او افسد صوما من الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى **و اقول** على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المص الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته هج ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله ص رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله ص من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس ان يفطر وقول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله ص للذي اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس لعله لعدم صحة الحديث انتهى **و اقول** كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب صحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد علل بذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله ص للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في فن الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو باعنا البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى **و اقول** لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب صحابه والدليل على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال ولو افسد اياما بعد
فلكل كفارة خلافا لما قاله ابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية ام لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا الكفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى فهذه دعوى عنه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منها كفارة غير كفارة الا اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
احتجم ... انتهى ...

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله ص الذي وطئ
امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع عليه في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على عزمها لضيق المقام **قال** المص رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب النتم والبلادة فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى لان الكل مفطر وهما انافيان للصوم ومنافيان له فاي فرق بينهما واما النقل فامره ص لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي ص قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي ص حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية تجزيك ولا
تجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها **و اقول** قد
بينا سابقا في فن الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتأخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث والرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتلقبه بالشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب الزام المص من مخالفة العقل فمردود بان المص لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا المتضمنة الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب قد لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالمنذور وهما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **و اقول** قد مر ان عند نابت ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساوات الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة وليلها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد كما يكون العيد عيدا بالهلال قد ثبت عنده مشاهدة
وقال ص صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند الحاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان الشأن في حكم الشهر السابق في الاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
لليلة المستقبلة هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر فيه يوم العيد النصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

العيد لامكان ظهور الهلال في الاول بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا رأي في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد الفطر يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى **واقول** دليله غير صحيح بمقدماته لان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة اه غير مسلمة الا بدليل بيانه من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم انه ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى الليلة الماضية وما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد اه ساقط وما فرع عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله ص صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق بشهادة فاسقين على الاحسان انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد لانه صادق عنده رأى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه حكما لوجوب الصوم عليه ومذهب ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام ان لم يقبل الامام شهادته لقوله ع صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو كمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل بريئان من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المتفرد برؤية هلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث شبهة والتباسا في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وايضا المأثور بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحاسة فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان صامه اجزا والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم هذين اليومين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت فيقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا نذر لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قايل بها لكنه يقول بالزامه ويؤاخذه بنذره ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين فاي يوم نهي عن صومه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال انه نذر للصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

نهى

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط نسب اذا اجتمع اخوان على ام واحدة او على اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذيان وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين **قال** المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالف في ذلك النهي عن النبي فانه نهى رسول الله ص عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان النبي ص نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول** نسبة المص الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها قابلة غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة الواجبة في الحج انتهى **قال** المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا بقي من الشهر جزء واحد فافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله ص رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه به فارق البهائم وهو قايم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر بقضائه فاي فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله وهو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال البعض لما كان المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما بين المجنون والحائض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله ص لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله ص قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال اوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف فلا يعارض المتصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس وغير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عائشة موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي ص وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمر وعن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي ص فقال النبي ص اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى **واقول** حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين ع والذين جاهدوا معه في حروب معوية الباغي امام ابن حزم والا فظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة ولم يتبع الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل هو ولهذا لا ينصرف ذهن من له اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير رجالة عسكر امير المومنين وكان من اكابر اصحابه روي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعر لم يبق الا الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشاء ويفعل وهكذا كان يسعى من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا عليه فضربوه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمايله اللائحة منها اثار السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على اشتر واشعث بن قيس فانه ليس في عسكر علي مثل هذا الرجل غيرهما وروي عن يزيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى وقوله لم يزل هذا ضيع القوم انهم اذا وجدوا في سند حديث رواه شيوخهم احدا من شيعة علي جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابيه وغيرهما من اعيان البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد لم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح بل يعتقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تصوم تطوعا بحضرة الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى **واقول** ان المصنف فرض المسئلة في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طايل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع ثم كان ينبغي له النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع فالذي نص عليه انه ليس له اخراجهما لان الزمان تعين له بالشروع فيه فصار كما لو اذن له في صوم النذر فليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعها كالحكم في اذا اكره على الخروج عن المسجد سيذكر وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانهما بالجمعة يوديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليل من وجوه منها مخالفته مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والاتيان بالنذر الصحيح واجب كما هو ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره قد نقل الدبر عن مذهبهما وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في رمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين بما في الشهر الاول مع ان مذهبه القياس وتماثل الشيئين يقتضي اتحادهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة معينة كشهر مثلا وجب الوفاء به ان عين المدة المعينة كهذا الاسبوع او هذه العشرة او عشرة من الان وشهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو نذرها وخرج عن تعيينها ولا يجب الا ستينا ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من وجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكره ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضر فظاهر انه لم يجزه عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره كما ينادي عليه كلامه انه اذا نذر المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان اخر بعد اجزاء ذلك القضاء الا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور كما توهمه الناصب الغرض انه نذر فات ولا مغني للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المصنف مع غاية وضوحه فاتى بما يشهد على جهله وخسرانه والحمد لله على السلامة من مثله **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام والاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام الاخر واما الاعتكاف او عين مسجد غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول ان ما ذكره صاحب الينابيع لما ذكره الناصب

الناصب

للشافعي قولين فقال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا ايضا من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا منه ولان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار اليه المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر والردة انقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المصنف من مذهب الشافعي في المغني لا خلافه وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره للتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فيتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلال لان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل قريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه بل لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المصنف في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المصنف ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاءه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استند بها الناصب في منعه المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استند بها المصنف لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب بقاءه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد العوجاج فهمه لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكون في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشة وانس بن مالك عن النبي انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها لا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المصنف عن مالك بما لا ينفع الناصب انكاره اذ رواه صاحب الينابيع عنه حيث قال ومذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب وعلى القادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في ان جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهي عنه بقوله ليس للمؤمن ان

يدل بنفسه على غير ذلك من الاخبار والآثار ورواية الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر عظيم في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر قال المص رفع الله قدره ح ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه القايد كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى واقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والآلات الاترى انه يصدق من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واراد تمكنه منه بالاستنابة والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب لزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلقه بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة يجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه جاير كما في حديث الخثعمية فانه قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة للنص انتهى واقول قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر فيما ذكر فيه من سؤال المرءة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى ورده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان هيهنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله ص على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله ص الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فايت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر فالحجاج ارطاة ساقط لا يحتج به الطريق الاخرى سقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب هو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الى آخره واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه باطل بان الصلوة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر قال المص رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يتم اداء كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات التحلل لا على العمرة في اشهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال ص لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى واقول ما ذكره الناصب في حجة فضيلة الافراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره المص من الحديث فانه ص بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياقه الهدي ومن البين انه ص لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فيندفع بما فصله المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن ابن علي وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاووس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعايشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابائه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال الاخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال بل الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه وانزل الله في ذلك قرآنا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الرأي الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمن وابن عمر وجابر وعايشة ان النبي ص افرد بالحج ونمنع كون النبي ص افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت فروا مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها فالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه وقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف يعارض بقول غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما اكثروا عليه قال فكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا يتبع قول النبي ص بقول عمر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما شاء من النسكين او كليهما وان كان في غيرها انعقد عمرة ودليله الصرف الى الحج في اوانه وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها الا ان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عنه انتهى واقول عمدة ما تمسك به القوم في هذه المسألة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محتمل لا طائل تحته سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل مذهب الشافعي من غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسألة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذا الباب ولنذكر هيهنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق عايشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله صلعم من لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ابو وكذا من جابر بن عبد الله وعايشة ام المؤمنين وحفصة ام المؤمنين واسما بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تع فلم يسع احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها منها انهم ذكروا خبرا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عايشة خرجنا مع رسول الله صلعم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلعم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى الحزم ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا لا حجة عليهم لانهم لا يرون ان كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصايغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذا وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النسا ومتعة الحج وبه الى سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن [illegible] عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه وحلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة ومن نهيهما عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا قد ابا جمعا سعد بن ابي وقاص عمره قلنا وقد وجب فسخ الحج ابن عباس وعمر ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السجستاني ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال يا ايها الناس ان رسول الله صلعم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما خالفه الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلعم يحمل على الاحرام ويخصه به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة ثابتة انه محمول على كذا ومختصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلعم على عموم الانس والجن الطاعة لها والعمل بها فان قيل هذا لا يقال بالرأي قلنا فيجب على هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في اية انها مخصوصة او منسوخة ان يقولوا بذلك وقولهم في المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك احتجوا من طريق ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله وسراقة بن مالك قال لرسول الله صلعم اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام لابد فقال رسول الله صلعم بل لابد لابد ومن طريق البخاري حدثنا ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطا عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله صلعم صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا ففشت في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلعم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله اني لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد قال بل للابد هكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله بكلام احد كائنا من كان لهالك [illegible] باكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في اشهره الخ ففيه ما ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر بقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من انكاره صلعم ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون من بعدهم فمن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلعم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي ايضا تحقيق في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه يغني من جوع انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب الا برمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وقول رسول الله صلعم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا ليس لزمان الهدي انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس فان المراد من الهدي في الاية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه الى مكة وترتيبه وعلفه فالامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور ان المراد من قوله صلعم فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي كذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره في التذكرة وبهذا سلم الناصب كما ترى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا،

وقد خالف

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى واقول ان كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به والاية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تع ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران وافراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصير بقدر مصير الناس الى اهله وتمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تع وسبعة اذا رجعتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطن لم يجز صومه بها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وفي الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب للرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى واقول تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وما نحن فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر او صد المرض ونحو ذلك على ان المجاز انما يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه احرم من الميقات فلو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تع واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رض عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق مع مخالفة الامامية بل مخالفة ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فانهم حملوا الاثار التي ذكرناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله صلعم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تع التوفيق انتهى وقال المص في التذكرة اطبق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور ان النبي صلعم احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال صلعم خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي صلعم انها سمعت رسول الله يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان ما ذكره من قول علي عم وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئهما من بلدك ومعناه ان تنشئ لهما سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تع باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم واصحابه ما اتموها من بيوتهم وقد امرهم الله تع باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك كان النبي صلعم واصحابه تاركين لامر الله تع ثم ان عمر وعليا رض ما كانا يحرمان الا من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولهذا انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يوخذ به افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يوخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المص مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل لو فعل النبي صلعم اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته قب ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله ص فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنث فلو طاف وهو محدث او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله ص الطواف صلوة الا ان الله اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه اوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى واقول ماذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شرحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتأمل قال المصنف رفع الله درجته قج ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي ص فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض مجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى واقول نعم المفهوم من نص الاية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص على ما حدث لا احتفاظ بالصورة فلا صورة له بلا معنى له فتأمل واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته يل ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي ص فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن ان يأتي بهما والدليل على انه سنة فعل النبي ص وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتأدى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرها بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق ع قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف لا يفتى به انتهى واقول ماذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ماذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف لا يفتى به فمجرد دعوى منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة وكان مفتى به بيننا فلا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول ان عدول القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان القصر لا يجوز

في اربعة

في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح رواية التفصيل لاهل مكة من ابي حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كله رجم بالغيب وفي الظلام لاخلال الوئام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما ممنوعتان لابد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك فهو موافق لما في التذكرة حيث قال وحكى مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فللحديث عنده او لما يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي ص بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر جمع رسول الله ص بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي ص جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى واقول كفى فضيحة للناصب انه استدل لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضايح عجز الناصب انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما نسبه المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي ص فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر وقوله ص من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليس من اركان الحج فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى واقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله ص لمناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص من صلى معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنهما في التذكرة بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة الفجر جمع اذ علق تمام الحج على الوقوف بالمشعر عند ادراكها وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بعرفة فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعله ركنا بل الوقوف الاختياري فتامل قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب رمي الجمار بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والآجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا فعل النبي ص فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمى حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لانه ليس حجرا ويجزي الرخام والبرام وما مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في الجمرة بمحض الحجر او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله ص بامثال هؤلاء فارموا فيصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي ردي لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه وبهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي ص رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخله القياس انتهى والقول ايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها تكلف كاشتراط ما لا يدل عليه دليل مما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى نثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك ان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي ص برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه وارادة ما يماثل تلك الحصى من جنس الارض مما يحتمل وتعسف بادعاء بطلان تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ص غداة العقبة وهو على راحلته هات القط فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا للغير اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ص فانه خطب فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ص خطب يوم النحر
انتهى واقول لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان بعينه من الحنفية في هذا الا تكلف الجواب عن ايرادات المصنف
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق وتهل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ص راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ص حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ص ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي ص نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل نفي ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال ان لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة بالاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز فان في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة
آه كلام الهداية وهو دال على ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة بعين ما نقله المصنف عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي ان لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل وصيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده وما
اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرين
على ارادة الصيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل له لا اخراء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ص فتخلف مع بعض اصحابه هم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ص سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ص فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ص قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصده وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى واقول الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه قال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ص اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذا ايضا
روينا فقها من طرق وكلها صحاح هذا قول روى عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافق
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

[illegible] ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل هاهنا على المصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها قال المصنف رفع الله
درجته كد ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا للغير لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد فلهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى واقول
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يتوقى الجامد منه بمباشرة البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد المتوحش في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض فمما لا يزول عنه اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عند ما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ص في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله ص بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله ص ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل دون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه مبني على الاستيسار وفعل النبي ص يدل على الندب لا على الوجوب انتهى واقول من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك
بموافقته للشافعي وللرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل اتمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منها بتمامه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله ص اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ص من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص في ذلك على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى
ما استيسر لكم اي غاية ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه واما ما زعم الناصب من ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا ففيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي ص نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشتري الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله ص في نحر الهدي بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله ص امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضا فلا مخالفة لفعل النبي ص انتهى واقول يتوجه
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ان يبعث القيمة آه من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلعم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هولاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة اه مقول بموجبه لكن لا نسلم انه [illegible] اصل سوقه انما كان قربة
الى الله تعالى وبذلك الى سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب به اليه تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلعم ان مكان اراقته وزمانها مقربا الى الله تعالى عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلعم معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة روايته
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الاية وفعل النبي صلعم بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي وذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلعم بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فتحلل ليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلعم انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى ومما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما هو دون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف او يطوف عنه
في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلعم من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا
ثم ان ما فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الاية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الاية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فمقابل بالجودة فقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عايشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه اثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال لو صح الحديث لقلت به ثم قال قد صح بالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقران لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ومعنى الاية حجة عليهم لا علينا
لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض ونحوه لم يحل الا بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الاية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الاية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه الله تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الاية اذ اخذنا ببيان النبي صلعم وانتم
خالفتموها بارائكم الفاسدة الى ان قال خالفتكم للسنة الواردة في ذلك قالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة براي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الاية ان لم يشترط كما امر الذي
انزلت عليه هذه الاية وامر ببيانها لنا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلعم لضباعة بنت الزبير حجي
واشترطي ان تحلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان كان الحديث لم يثبت عندهما او الرواية فانه روي خلاف
المذهب على ما هو عليه كما مر فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت عن بعض قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف من ان المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه بل على ما عليه فلو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هولاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المصنف واذ ليس فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية
الى انه ليس للزوج منع المراة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي لو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها لان صوم
التطوع لا [illegible] الاستمتاع ثابت فحقه ليس له المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم

تحلل فله الاستمتاع ولا اثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها فلان
الاحرام لم ينعقد شرعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج لم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في خصوص الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المصنف في التذكرة وكذا ثم ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الرواية وارد في خصوص الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **لا** ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات ثلاثة او واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهبنا انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والغزالي في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم من الخروج الا باجرة لزمها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المصنف قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلعم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
تخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق عم قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله صلعم لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب او يحمل النهي على السفر في
غير الحج كما ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشات سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله صلعم فانه باشر ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه ولو صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن ابي حنيفة في هذه المسألة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب
اذ ليس الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الحق بالظن والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي صلعم اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلعم ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وقلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله صلعم فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح
انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته **لج** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه روت
عايشة ان رسول الله صلعم اهدى غنما فقلدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال ولا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مط بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة مط كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة
ويدل ايضا على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي المتعة والقران فخطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك الشاة
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه عما صح من ما روى عائشة من هدي الغنم مقلدة انما
انها فلنت قلائد الهدي من العنز اي من صوف الغنم وهذا استسهال للكذب في خلاف لما رواه الناس عنها من اهداء الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم فما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن كلاهما عند ان دعاو مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الامر عنادا ان يصدق بغير دليل فانه يخرج عن الفطرة الانسانية قال المص رفع الله درجته لد ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و
راسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما هلكه في الحرم انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب ابي حنيفة الى عدم الجزاء هيهنا لا انه صاد عليه انه في الحل لان العبرة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العبرة في الحل وهي القوائم انتهى واقول لا يخفى ان المص قد سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي يستوي راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على بدنه في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العبرة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم
ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه انه عمدة فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العبرة في الوقوف القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي هيهنا عليه كما توهمه بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه كان راسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم والانسب ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الفقهاء
هيهنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مط والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع القضاء
كونه كله او بعضه في الحرم تدبر قال المص رفع الله درجته

الفصل السادس في البيع وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
في ذلك نهي النبي عن الغرر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان الاشارة كافية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصواب انتهى واقول بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع آخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى ان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلعم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فالحجة
بجرءة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك كله فاطرفوا فحرموا بيع لحم الكبش قبل ان يذبح وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالية
في الضرع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا وهم يجيزون بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوامي ثم لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون كما انه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل قال المص رفع الله درجته ب
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار هيهنا لثبت في البيع الحاضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد بالمشترط
بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى واقول اولا نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشتري المبيع عند البيع اما اذا رآه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار المشترط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
رآه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في البيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كسائر البيوع فتدبر قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس ولم يفترقا وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار هيهنا وقد خالفا قول النبي المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى واقول لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما العجز عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال
المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد اذا كان قريبا وفيما لا يتلف لا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا ما شرى من
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث واستدلال الاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع واي نسبة
لها بالخيار وتعيين الثلث في الخيار وعامة كذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واي نسبة له بجواز الشرط انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله لحبان بن منقذ مدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة اذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قال مالك والغالب ان الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصلح حجة لهم مع انه كما ذكره المص في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والمحققون من اصحابهم في ذلك يحرمون الزيادة على الثلثة لما فهموه من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله رسول الله لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس له الا ان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالاية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث عام وظاهره يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارج فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب من استدلال الناصب واما مخالفيه بحديث على تعيين الخيار الى الثلث والله التوفيق قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد فهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد فهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى واقول التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو قول
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مط لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسب الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسب الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المص هيهنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما هيهنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق في البين قال المؤمنون عند شروطهم انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس
مثلا اذا قال ما رايتك اياما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا اتبع الليل في شرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا يخالف الحديث انتهى و اقول ما نسب الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار
او لا يصلح الا فيما لا يعقل اليه ولا تنزيل المنقل عليه في العرف كما لا يخفى على ذلك خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما
وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه و
الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى و اقول
ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لاحدهما لا
لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي
ح في حكم من جعل حاكما بين المتنازعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة
المشترط في محل المنع اذ ربما اختار ما يختار ويوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين فتامل قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا يجري العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي حيث نهى عن
تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقومة وتوهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو شرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن
لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى و اقول ما ذهب اليه
الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل به
الناصب من الزجاجة المتقومة ربما عمل فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العارفين بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند ما اشتبه على كثير من
على الحذاق واهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة خضر من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفته
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرر فالفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرر دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبي لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المص في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق اخر له لان اثبات الخيار انفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده اليه وان الغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك
وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن
هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان في البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى و اقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا شرط دراهم

معينة

قال المهذب الاربلي خيار الشرط ثابت بشرطهما سواء كان لهما او لاحدهما او لاجنبي او لاجنبي مع احدهما ضبط المدة من العقد قاله ابن فهد انتهى ٥٥٥

النهي محمول على الكراهة عند الامامية والكراهة شاملة للبائع والمشتري لعموم العلة وهي تغلب اللبائع عن اهل البلد ١٢

حده اربعة فراسخ فما دون ثبت الخيار ان ثبت الغبن ١٢

اي الغبن الفاحش لا بدون خبر المراسيل ١٢

بل بعين القبض بذلك ١٢

معينة

لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها الاختلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلاء في قشره
الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
السنبل حتى يبيض انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع فيما يستدل به على الباقي
كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى
كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من
شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى و اقول لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بان لها مع ما فيها من الغرر وايضا لا ضرر على
الثمر من ازالة النواة مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة النواة وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشرة حايل من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا ادخار عليه فيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض
لجملته انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت به الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
مخالف لقوله عم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله عم من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
ان جهل وان علم قبل الحلب باقرار البائع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البائع ردها وصاعا من تمر قل
اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده انتهى و اقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس
والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من لا
يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المص رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله عم الخراج بالضمان ولم
يفرق بين الكسب والولد والثمرة و قال الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى و اقول قد استدل صاحب
الينابيع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وقد شاركه حيث قال ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البائع قد قضيت قضاء بالامر فلا تنقضه
فغضب عمر وقال تامرني ان ارد قضاء رسول الله وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدا با
انتهى ويتضح به دلالته على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
او القرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البائع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا للامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير ان المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري ويرد الاصل بدون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين و
الغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة و
هو خطا لان الرد ليس بفسخ ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله
العقد فاذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البائع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا بالعقد بل موجب الملك كالكسب لو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البائع بالفسخ وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيجب رده مع المبيع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوايد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوايد المتصلة ترجع الى البايع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد اي منافاة له للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة في حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل ينفصل به عن اعتراض المص والا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطي المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت
الرد على البايع اذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع في القسم
الثالث من الاختلاف فلم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا لما
فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في [illegible]
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله الى آخره فيقول الشافعي فيما لما سبقه في مسايل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا يصره في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر فللشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان ماله واحد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد والامساك فان اصطلحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي ص الصلح جايز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع لم يلزمه القبول لانه الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الايات لا يدل على مطلوبه فان المط سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملكه
والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المط بوجه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به صاحبه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الايتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على انه ذكر ملك الاموال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف او بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك هذا دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك وانما خص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا
واما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد عدم الله تعالى بالغناء والحرانه الفقر والغنا جايزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والابل والسباع والجمادات وهذا واضح والقران والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله ص كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا له لم
يجب ص دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك وكل هذا كما ابنانا احمد بن محمد آه ويحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لانا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله ص فسأل
عن خراجه فاخبره فامر بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد
الملك فلا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او للعين والمنكر وبهذا يندفع ايض ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة
نفي القدرة عن صاحبه مط مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره ومما يلزمه فان
الابكم هو الذي لا يخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا للشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال آه مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنها الوجه الدليل من نفي الفعل المعلوم
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بعد العتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي ص هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير تملك شرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي ص فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تعالى ايض صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقولك
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ... سهيل اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه الضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه
ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسايل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغايب كان له اي الحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسايل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك للمال يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغايب لم يكن له قبض حق الغايب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه دينه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض الشايع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس محضا في التبرع بل لتوقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في الشايع
يكون عند الكل بتخلية كله لهما فيخلي مع احد بكله يوما والاخر يوما الاخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد عرفت انه قبض الكل في حصته بطريق المهايات والتساوي مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه ايض فهو ممنوع لانه تصرف في غير ملكه بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به
التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير آه وقوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الوجه كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله لان الاداء ليس محضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب
الهداية حيث قال انه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق الحبس ما بقي

شئ منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنده الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وانه اراد بتوقف القبض عليه او كونه مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار لا قبض حصة الغايب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه لذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته

يح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم نهى عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب بيد المشتري عليه بالضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يودي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى واقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لا انه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو مم واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يلزم لو امكنت الصيانة وانا لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع آه وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع لتتميم المراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمها على غيره حتى لا يودي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم كانوا يلاحظون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثرة في الوقوف على جنبات الامور ومخفيات الخطوب وسراير الضماير بل العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي بادنى الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما يحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يودي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب في ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هولاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المبصرين فلذا انه لابد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك الملك لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلابد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العذاب انما لا يعبا بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تقريره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي المضاف الى غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لان المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح ما اصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب و

الحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى واحسن تامله و ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف له كما لا تعد داخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية هيهنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يودي الى تقرير الفساد المجاور آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي ينسخ المشروعية للتضاد وهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك الخبيث فقال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر وتتغير الاسواق فتصح ثم قال هذان قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يحب عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه فيرد بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شئ من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلط على وطي ام ولده وامته وهذا ما لا عجب وضلال لا خفاء به اما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها ولا نقدر ضلالكم واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي يحتم به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا صحة الفاسد بهذا المقدار فقد صحح كل بيع فاسد لانه لابد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل اليه الا من قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك حيث ظننا انه مباح لم ينقطع قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا بما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلعم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع بما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المص على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك فهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملكا لا حق حتى يضيف اليه التفرق عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد وهم مجمعون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يغني او ان يزن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية ان من باع شيئا اخر غايبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم بجايحة وعقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء لقليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر سطر اخر من شبهات الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف علينا التطويل في ذلك ببطلان انتهى والسلام على من اتبع الهدى قال المص رفع الله درجته

يط ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وهو في باب الدود الحي او الميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يوكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به فظهر ان ابا حنيفة يمنع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى واقول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهايم التي لا ينتفع بها بشئ غير النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مط وقياسه على

الزنبور لو صح القياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احد سبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا بوكالة الذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلعم حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمول اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر وشرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتحليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخلل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مط كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى التعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى واقول الكلام ههنا في صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايض والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايض جائزا لاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي وسبيل نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه لكافر من الكفار على مسلم من المسلمين بالاستيلاء اصلا وقيل … نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة في اصل المغني وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتدت الحسنية والحسينية والعباسية والهاشمية او القرشية فلحقت بارض الحرب فان ولدها يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهود والنصارى ثم قال ابو القاسم صاحب مالك ان … اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال فهذين … وتبا انتهى ونقل هذا … عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال وحدد وبنا هذا القول من الشافعي وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقوله صلعم من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم مما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل وعلى العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله صلعم لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة لم يذكر في الصحاح وان راويه مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فيحمل على البيع لانه صلعم اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله لان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو تمويه لان لقائل ان يقول لم لا يجوز الخ ويقول الشافعي لان القدرة على التسليم مما يحتاج اليه لوجوبه الخ فافهم قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلعم لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله صلعم الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى واقول قد صح ما رواه المص عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء اذا كان جلا واما اليوم فلا لانه ليس الان معروفا وقيل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال … ينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا غررا اعظم منه انتهى ثم ما ذكره الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ ايضا تتاخر اياما ان كان المطر متواترا ويتقدم ان تجر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده فمدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحاح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مط وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالفا قوله صلعم من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع تركه ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جايزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد بها الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا بمقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من … الحديث على نفي كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الاقالة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد الذي تم عقده حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى واقول لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض لها ايض يفضي به الى اثبات حقية النقيضين … واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وبيع بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع تمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله صلعم من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا خالف احد اهل السوق بزيادة سعر او نقصان لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي عن التسعير انتهى وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بعدم البيع بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن سعره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف السعر مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا ترى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للاية انتهى واقول قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجيب جدا اذ يمنعون من الرخص على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا التابع المحض الى الناس واضيق الامر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم ملاك اموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف السعر مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه مالك كما مر فثبت عليه على الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من اباع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال ما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظاهر في بطلانه قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايض وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** فيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله ع الرهن محلوب مركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا ينتقص المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تع فرهان مقبوضة والحديث لا يدل صريحا على جواز التصرف مط لجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله تع مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فائدة فيه كما لا يحسن ان يقول مقبوضة وايض الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب مع الاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما وغير ذلك هذا واما الحديث فهو نص فيما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسية حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي ماية الف دينار فباعها بدرهم نسية الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال القاضي ياذن له في بيعه او ابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسية وعند ابي يوسف ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسية البيع بالثمن الموجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد مباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسية مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مط له البيع بما شاء وانما نسلم كلية المشية اذا لم يكن وكيلا او وصيا او سفيها محجورا عليه بلا اثبات ذلك من دليل وثالثا ان تولية الموكل اولم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله ع في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار نبينا ص بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين ع ابو موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم براي ينسله حماقته ونفاقه والحاصل انه ع واختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايض يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف بين الناس كما افاده المص في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايض لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي

213

وقع ابو موسى وقد عرفت فساده **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي ع لا يغلق الراهن الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال ع الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمين الا بالتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين وبعد الانفكاك لا الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه كذا الضمان لانه عند تم من الخراج كما سبق انتهى **واقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايض ولا مستند له غير ذلك فهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال ذهب حقك ثم اجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشرحهما اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بل لا تعدى من المستعير انه هلك العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب يستدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا ال الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد ظهر مما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخرا من ان الراهن تم من الخراج عنده من جملة عند بايته المعدودة في الهزليات فانا لا نم ان العارية مضمونة مط وانما تكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله ع الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله ع له غنمه وعليه غرمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **واقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك بقاؤه ان يكون ذلك لغير الراهن واعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من اجرة الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاجازوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد يتعرى من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كان فاي فايدة للرهن واجيب بان الفايدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تع به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف بيع الرهن وعجل للمرتهن الانصاف من حقه فاي فايدة تريدون اكثر من هذه الفائدة **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة ذهاب مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه واما الاستدلال بالاية فلا مناسبة له بالمدعي لان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **واقول** ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة وانما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية للمدعي المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار نعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والاختصاص **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت فان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى **واقول** الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تع به واما استحسنه راي

الناصب في ذلك من ان الحبس يقتضي اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه بما يناسب اذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار بحوادث سماوية كان كان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له املاك وعقار في بلد آخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب وقليل نفعا واما قوله والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الآية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ملعب زمزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله سجن حبس قط وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المص رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله بيته خارجا معهم وقد خالف قوله
تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على دعته للفرار انتهى واقول قد سبق منا ان الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالآية سابقا ما هو جواب عن مناقشته فيها هنا
فتذكر وتامل وبالجملة الآية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يمكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار لتعسر العلم الوثوق بكلامهم عند التهمة جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نسلم هذا الاستقراء ثم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ اتفاقا
مناوسنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة فجعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تع فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه ايضا قال الله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان آنستم منهم رشدا قال ابو حنيفة قد لا يناس الرشد الا بالزمان وهو خمس وعشرين سنة فان هذا سن اذا بلغ المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنا عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشدا اما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد وبما لاهبك
انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تع بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام مالهما واي عقل جد تم هذا واتم فقد يولد لمن اثنى عشر عاما
ولابنه كذلك فهذا اربعة وعشرون عاما وايضا فمعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة او الى اربعين سنة لقول الله تع حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الآية لا دلالة لها فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم لا

اصل

اصل له في الشرع تشهد له بالاعتبار فيكون تنبيها بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذه السن فان المراة تكون جدة لاحدى وعشرين سنة **قال** المص
رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المراة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تع فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والتعجب انه عطل الشفعة ومنع الرشيدة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رايناها في كتبهم ما لنا به علم ولعله من مفترياته
وان صح فلعله لامر يتعلق بطاعة المراة للزوج في كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوفاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المراة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه
المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال وعند مذهبهما لا يدفع اليها حتى تنكح ولداه في دون ابنها حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة نظرا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره في
التذكرة حيث قال قال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنها الحجر كالصغر فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل حتى
بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سياتي ان شاء الله تع سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقف على معرفتها الا بمباشرة الاب
او تباشرها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفتها
ومباشرتها قبل النكاح وبعده انتهى والملخص انه لم يرد الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد نسبوه الى مالك واحمد بينهم كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة
كلامه للمباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه بارد والموجه ابرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدوره ولك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه دخل دمشق وحضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة
فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك
حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تع فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو
مغلوبا على عقله وقوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تع ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال تع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
فيما ذكره الناصب تعامى عن مقدمات المص واعادة لا اصل فتوى ابي حنيفة بالاطلاق هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد
وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مامور عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس باتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف في
المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تع والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تع والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي ان كان كاذبا مثلا فصالحه
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما به يرتفع حد
قيمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع مما استدلوا به كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كالو باع مال الغير ويجري منع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما هنا ف
لان مبنى شرعيته عندنا وعندهم كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدره او بعضه فعليه الوفا
او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس كان المدعي مبطلا لان هذا كله اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا
لدعواه الكاذبة بكاره وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة
كالو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحها
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها مثل ما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان ان لو صلح على اباحة خمر وخنزير او على ترك الصلوة وعلى ان فاقرا وعقد على نفسه
كل هذا لكان صلحه باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول على هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجر له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من تراب كساير الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما الكذب في نقل المذهب وما
اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في لفظ الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واسناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل في مذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذوع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تأكيد الاستحباب لقوله
لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم تنبه الناصب له لقصره على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل يغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا منهما لا بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فبأي وجه تجب عليه العمارة وقال
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضرارة او لعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع فاذا اعاد على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي يستقل عنه ما يريد انتهى **واقول** نعم قال
صاحب الينابيع لا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كالاجبار على زراعة الارض المشتركة ولربما يتضرر به وقيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة
وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال في سابقتها فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه بريء وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي لعلي لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرف الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا او مطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

دوبري

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان
للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما
تتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي نسبها الناصب الى الشافعي دعاوي مجردة
مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته
بالضمان اه ففيه ان الرهان في قوله كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين
عن الميت فانه لو كان هناك مرهون لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المصنف وليس
فيه ذكر لكان رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي بقوله كذا حديث ابي قتادة **قال** المصنف رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى ان الضامن
المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له
الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص لما ذكر ان المراد براءة ذمته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع
الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المصنف في المسئلة السابقة صريح في انه تعلق البراءة
بمجرد الضمان فالتأويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى جواز ضمان ما
الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله الزعيم غارم وهو عام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة
الضمان يصح الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا و
بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره ثم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة
بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت
المدعى **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وكيله
وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان
ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه يقلبه كيف شاء **قال** المصنف رفع الله درجته **يط**
ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي
مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا
وقال النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان
الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كالو باع
هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق
ما فيه الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك هيهنا ان ما ذكره هيهنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من
دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس
بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما
يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مما ينافي الابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا
مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت
الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل
يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا
من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد هو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله
بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى

انتهى واقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله بما وقع للغير يوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دون عمل بالقصد كما لو اشترى الاب والوصى
للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزمه ايضا اعتاق الوكيل ونحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به احد
وقال المص قدس سره فى بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه فى الزمن الاول يقع للوكيل وفى الزمن الثانى ينتقل الى الموكل فالزمته
بانه لم يرجح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبنى على التغليب باعترافهم وله نظائر كثيرة انتهى واما ماذكره الناصب من ان الوكيل ليس
مستقلا بالملك آه فيتوجه عليه انه لا مغنى لعدم الاستقلال ههنا الا الانتزاع عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاى حاجة فى مثل هذا الى التاويل سيما اذا
صرح متن العقد بانه اشتراه عن موكله الفلانى وهل هذا الا مثل ان يتوقى الوكيل فى النكاح حيث يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه
وايضا لا مغنى للحقيقة فى قوله بل الملك فى الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ماذكره فى توجيه قول ابى حنيفة لا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته كب
ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا فى شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمى له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده لان
المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك فى تملكه بشراء وكيله الذمى وقد خالف فى ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة فى قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله فى الخمر عشرة من جملتها البايع فلا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابى حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع
جائز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة فى الحرام انتهى و
اقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلى الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفى جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم للذمى فى بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمى ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه
المسئلة عن ابى حنيفة من شنع الذى نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر ما على ماذكره الناصب بما من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله فى بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف فى ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز
ان يبيع مال الاجنبى كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبى فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التوكيل فى البيع الفاسد ينصرف عند ابى حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الانصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى واقول كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لهدمه
بالتفصيل والله الهادى الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبى فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال ابو حنيفة يصلح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
ان لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الوكيل لابد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى من الصبى
لقصور فى عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبى العاقل الذى ذاذن له الولى او العبد
الذى اذن له المولى فاذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا ابرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان
الصبى العاقل لا يكلف باداء ما الزمه فى الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى واقول مغنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء
ما الزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذى ذكره الناصب من اعتبار ابى حنيفة للاذن فى الصبى تغيير من رفع القلم
بما ذكره افتراء عليه وانما الذى قاله ابو حنيفة على ما ذكر فى كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبى وكيلا فى البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج الى الاذن ولعله يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندى اكثر من مال فلان
الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعى لا يجب الزيادة وقد خالف قوله عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا
يقع لاغيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير ولو قال له على مال عظيم او كبير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول يجب الصيغة وان كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفى الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة فى الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى واقول ان المص فرض المسئلة ههنا فيما
قبل التفسير واما فرض مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المص فى التذكرة حيث قال او قال لزيد على اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر
مال فلان لانه يحتمل انه يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام والقليل

ثم نصر

من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المص اصلا ثم ماذكره من ان فى الاقرار يجب اتباع الصيغة ان اراد
به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا مغنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب ان مدلول
الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المصنف
رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال له على الف درهم والف عبد رجع فى تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع فى تفسير الالف الى ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضى ان يكون الالف دراهم وقد خالف فى ذلك استعمال العقل
والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباى وجه خالف بينهما انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابى حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيه ما صلح ان يكون
منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذى اعتبره الشرع فى ضبط الاوصاف هو الاصل فى الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له فى الشرع فيلزم الرجوع اليه فى الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون فى حكم المعلوم المعين فباعتبار
كونه صيلا فى الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر فى نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف و اللغة
لا يقتضى الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى واقول تحقيق المسئلة
على قصد المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة والحق بها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة
عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر
عنها فالاصل يقتضى اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يدل على ان التمييز
والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضى التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف
على مبهم الجنس فلا يقتضى تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف و
ثلثة دراهم والف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل فى العرف دراهم حتى لو اراد احد بتمييز كل عدد منها عددا مطولا لعد هذرا هذا واما ماذكره الناصب
من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له فى الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط فى العددى كالدراهم اكثر من الكيلى والوزنى بحسب الواقع الظاهر
على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفى الذى يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف فى كثير من المسائل
ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه
وايضا لا يحصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا
وبالجملة كلام الناصب فى هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام فى ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرر من قوله على الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا
وان كان قوله على الف والف عبد كما فى بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح
قول ابى حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا او لا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس الكيل والوزن وغيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ماذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذى ونحوط القناديطالب باثبات ان الشرع جعل
ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذى شرعه ابو حنيفة والشافعى من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل قال المص رفع الله درجته
كز ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يتحمل دينا من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو
لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل فى الاسلام العدالة وفى اخبار المسلم الصدق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه يصح اقرار المريض فى مرض الموت بالنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبى والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار
فى المرض فى حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز
الاقرار الذى هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ماذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد
اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه كيف يتصور مخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك فى المريض انتهى واقول جعل
الاقرار فى المرض فى حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ماذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم فى كتاب
المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه
قال ان اقر لوارث بارتيه لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبى وبالجملة خلافهم مقصور فى الوارث دون الاجنبى فظهر ان ابا حنيفة
ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذى فى قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يحمى عن جانبهم ماذكره من الدليل العليل
ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد و لا

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عم اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيؤاخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ما ذكره من سند
الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المصنف مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال لتعلق حق
السيد به لانه يؤاخذ به ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المصنف قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة له لمطلوبه انما الذي يتراءى مخالفته لمنطوقه لكن يدفع ظهور مخالفته ان قوله عم على انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا عم قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جميع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول المجامع للتاسيس
ايضا بان يكون فائدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس آخر كما اشار اليه المصنف قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال النوع آخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في صلحه خطاء قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثامن في الوديعة وتوابعها وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي عم اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي وما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو اجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال يعد في العرف جانبه وهو مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى واقول انه لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مخصوص بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يحفظها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري بلطفه وصل عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غير

217

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك لماله بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان
دفعه اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع ان شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي او بيع جزء منه او اجارته انتهى واقول لا فايدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع الممتد بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل قال المصنف رفع الله
درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى واقول محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في تلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود والمساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المقتضية للمعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال سيما اللظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المصنف انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الجاهل الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
الوديعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف النصوص الدالة على الضمان والاستصحاب ه ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرا
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا باستيداع
الجديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى واقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل
قد اخترعه من عند نفسه وزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ممسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة
بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرا وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرا فكذا ههنا انتهى
قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى وقال الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى واقول الترديد
بقوله ان صح كما هو ترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهبنا مذهب مالك ولده اي ولد احمد في رواية قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزايدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضرب الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا لانه لا يبقى القاضي

بجر ذلك الجار في مدة غيره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى الاستدلال البالغ في الهذر لا يليق
الا بمن ابلد من الحمار قال المص رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما اتلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه اما غرض المالك
فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطي جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطي جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطي جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى قال المص رفع الله درجته و ذهبت
الامامية الى ان المنافع يضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايض لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق منها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى و اقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسألة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه بين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه
من حقه بامر رسول الله صلعم ان يعطى كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى و قد استدل المص في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى هي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها
ولو استأجر عينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة
لا يكفيه اثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كالزاني بامرأة واجاب عنه المص
في التذكرة بان الفرق ان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المص رفع الله درجته
و ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده كالعدم وقال الله تع ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع الفاسد ويجعله خارجا عن العقد انتهى و اقول هذا الجعل اظهر بطلانا من اصل تنويع
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد ما
علم احد تطوق دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد فقد قال الله تع
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تع ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تع في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد نبرأ الى الله من ان يكون رسول الله صلعم انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم يأذن الله تع فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب ضلال لا خفاء به قال المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المنفصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى و اقول تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس معنا بانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي مثل الريح الثوب في منزله ليس متملكا
له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب متملك المتولد حايل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تع رده عليه حرم عليه امساكه فهو معتد بذلك
يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات
خاصة لان ثبات اليد عليها فيتبع ذاتها فيضمن كما في الامانات ولان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبنى على وجود الزوائد في يده
ووجودها ليس بفعل منه محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

بنقصه انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان
غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت
حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى
و اقول المخالفة باقية لان الدعوى لابد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ثم وعند ثبات الرجل لا يرتقي الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال
الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب دليل هذه المسألة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور
والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى و اقول لا يخفى
ان النظر مشترك بين العقار وأكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضدا باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ
العابر تلك العقار مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث او يفسد الزرع فهما مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب
المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد الاستيلاء وتحققه ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع
وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير
قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بل حصول اليد الاستيلاء حقيقة
ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث
اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ثم وما استدل به عليه
مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسألة قال فقال الحنفيون الارض لا يغصب وهذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلعم من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين فصح ان الارض تؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال
خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ع ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال من غصب فدكا لعنه الله يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجيه هذا
الاشكال ترى هذه الملاحظة المراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية
الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته
بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا
شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص
وان لم يمكن فان لم يزد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقص غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد
المالك اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة
هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو نفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا
فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى و اقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسألة قوانين العدل
لكن مقتبسا ذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسألة الى الشافعي اشعارا لطيفا بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن
قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب عطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا
بنص الاية واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والتضاد انما هو في الاعراض
لا المعروضات وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر اذ لا دليل على اتحاد حكم الاخذ بهما وكان في قول الناصب
فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الذين لا يكونا احد ممانى البعد عن الاخر مرتبة في حكم لفظ الاخر مع ان العقل يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلى صاحب الينابيع فتوى
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في من بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم يعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
قال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع حق عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى واقول كفى في ثبوت كون ما
ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين ههنا
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ ويشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم وجارك واكل غنمه واستحلال ثيابه وقد منعك ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على عمد واذبح غنمه
واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت هذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المراة التي دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
طعام وكلاهما لا دليل على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب كما هو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع حق عن العمل غير مشروع
لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص ففتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه حق عن عمل اللف
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه فساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه والتلبيس لانه ان اراد بان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المصنف فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ردها وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال عليه السلام لا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يتعفن فان تعفنت بحيث لو اخرج
فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فخشب بل عليها وعلى غيرها فليس
له اجباره بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا اعتراض في المسألة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسألة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا ينفصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل دل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة

219

الخشبة وادراجها في البناء تعديا لا لان البناء تعد حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المصنف في التذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذا كان يخاف من قلعه لانه ليس له رده ولان حاجته اليه لذلك يبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر سيما اذا كان في اوائل حبسه في القفص سبب تام للانفلات والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له ظ خلافه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه استنباط احكامه واما عنادات الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المصنف على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالف الفقهاء فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار او حل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف ثم طار فان طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وهيجه ولان الطائر ينفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتوقى
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره ولان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه ونفره واما ان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بيرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب وخصوصا
وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بيرا فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب تفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا الوحل قيد عبد مجنون فذهب او اسير فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه وعن
ابي حنيفة مثله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربو مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك والارش وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تؤدي الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدله كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثل والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز الحد بين طرفي الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى واقول لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل الخ فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف العقل والنقل
على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطئ الغاصب الامة المشتري منه جاهلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بالاجماع ولو نقصت بالوضع والولادة جبر ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل الا انه لم يعتد به اعتداد انتهى **واقول** جوابه ان اباحنيفة اي جعل يجعل في دين الله ثم مثل هذه الجعالات
مع ان صريح العقل والنقل يأبى عن اعتباره ومثل ذلك الكسب في كونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع مع انه لم
لو لم يكن في الام نقصان كيف يجبر ملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل وكل منهما بدل الالف مبنيا على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وتقع التميز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم للمدفوع اليه
ان يأخذ المأخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى **واقول**
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الهداية حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة وهو كل بلا اذن ان يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يقتضي باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة وجب الاشهاد
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل العلامة
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاضر لو وكل الى الثمن تأخيره
فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى **قال** المص رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال ع على
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للمتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لا يستمر احكم التصرف في النصوص ليثبت حجته عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خبر حيلا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى
انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما الكذب في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو مجازيه انتهى **واقول** القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره
راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نص عليه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعنده المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والثاني يتكرر بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويثبت طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
به اجارة سنين كثيرة كانه قال لو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم يستأجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح ان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين لغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فهو محصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه كل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكر الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لانه في النكاح لا يجوز
تقدير المدة وفي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وانما
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في
جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذا في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب صلا ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن ان لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجود دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستأجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشتري واجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
د ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستأجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستأجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او لخياطة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستأجر لا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
غير جواز الاستيجار لعمل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرتا متصلا بلا ظهور وجه ذكرهما كذلك والظاهر انه انما ترك
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو غلط فان الشاب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستأجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستأجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك فوق ذلك لمخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا بأس بان يواجر بيته في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلفت اصحابه في تأويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم المؤجر انه يفعل
ذلك لكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استأجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستأجر لذلك

لفعل محظور وكانه كالو استاجر امرأة للمخالطة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما نقله
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العامل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية فمذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد ولا العامل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى واقول قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويزه ذلك غير جايز قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج بلا عمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضهم ولهذا قال عمر اجلى لا ارض وسبل الثمر وانما اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وبهذا المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عليه السلام ان رسول الله ص
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
باس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جايزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي سيقيه ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص وخرق اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى واقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور وجاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحايط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحايط يكون في حكم الشركاء فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحايط فانه من تتمة ما يجب على المالك في حصته معينة انتهى واقول الظاهر ان في المسئلة اقوالا ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احد الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسب المص ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القايل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشركاء عدم علمه بعمل الحايط
وفيه ما فيه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي ص عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي ص دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء وذهب النووي من اتباع الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث
يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى واقول قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله ص عن ذلك فعله ص في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك رواية
رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله ص على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه ص ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله ص نقركم بها على ما شئنا فقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله ص الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله ص مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ صحيح
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يأت شيء بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي ص النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف ولم تمنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه انما اباح ص اعطاءها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين وله ص فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء عما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها ص بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي ع وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وال علي ع وال ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر ع ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله ص اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله ص حتى مات وخلفاءه حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله ص من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق ع عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى
رسول الله ص خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى لان هذا اصل تمس الحاجة اليه فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي
في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما روى رافع ابن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله صلعم فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلعم عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلعم انفع قلنا
قلنا ما ذاك قال رسول الله صلعم من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت
رافع ابن خديج يقول نهى رسول الله صلعم عنها وقال جابر نهى رسول الله صلعم عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلعم من كانت
له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلعم عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار قد
اقتتلا فقال رسول الله صلعم ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او بعضه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر ولانها
تنافي الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل خبر ثبتنا
قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلعم رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلعم نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلعم لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم
ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الاخبار الواردة في شان
خيبر فانها تجري مجرى المتواتر التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
الطاعن وعدم قبوله للتاويل وتعذر الجمع فلا بد ان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله صلعم ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاوله الشافعية
بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه للدليل ولان ما
ذكرناه اولى بعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر ع روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او نقول ارض فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى
الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلعم نهانا عن امر كان
لنا نافعا والنبي صلعم لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة
او الشعير ووصف ضبط كما في السلم صح ولا يبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعله الوصف انتهى **واقول** ان
اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلق المطبق فهو مع انه تم رد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان
مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف الضبط لا مطلقا فيلزمه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا مجال
لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرع مثله وما ضرره مثله ودونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر يزرع الشعير بالعكس
جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا لمعرفته ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال التي لا يعرفها الا النحارير
من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي يجوز بيع الخبز بالدين قولة غريبة لا يعرفها
من صحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل العاشر في الهبات وتوابعها وفيه مسائل الاولى**

ذهب

ذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لكونه الدال على اذنه ورضاه انتهى **واقول** تحقيق
كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء اقبض وان شاء منع وان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري
المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه وههنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب تضمنه
وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض
والقبول تضمنهما الايجاب فانما القبول تثبته الشرع لان الموجب للقبض لم يوجد لفظه ولو وجد لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى
ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا للقبض فهو خلاف فرض المسئلة
وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كالغائب او يتاخر من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم انه يقوم مقام الاذن نظرا
ان عدول الناصب عما ذكره المصنف في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب **قال** المصنف رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلعم للوزان زن
وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يبتنى في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى **واقول** ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ثم لانه لا يمنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك اخر كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار
اليه المصنف بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلعم بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر
من حاله غالبا الغنا بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار رفقا من **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد و
الاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلعم حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت سلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **واقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج ايقاعه ولزومه مع ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم ثم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى **واقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا يحصر في صحته قولان كالوصية لهم انتهى وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلاثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة
يتعلق بالباب احدها الوقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلاثة انتهى فعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال لو وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولانها جهة قرابة وجهة صحت تمليك فجاز الوقف كالمحصور لان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصوراً صح وان لم يكن محصوراً كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعاً مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضاً خلافاً له ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجداً او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة ابقاء الملك وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجداً الا ان يكون في هواه و
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائماً مقام الصيغة الدالة
على رضاه **واقول** هذا الجواب مني في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم
قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث خمسة
عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب
للام واولاده وبنات العم واولادهن والجدة ام الاب ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى من يأخذ بالرد عليهم فلو
ترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من يأخذ بالرد
اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالف
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد للاجماع على ان عيسى ولد آدم وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا تزرموا على ابني هذا بوله لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن عليه السلام بال في حجره فارادوا اخذه فقال ذلك وقال صلى الله عليه وآله ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين يعني به الحسن عليه السلام وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال صلى الله عليه وآله الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله ورث الخال و
الاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال بامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم
يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي صلى الله عليه وآله بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذو رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في التحنن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولد مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كلام في انه يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا رسول الله صلى الله عليه وآله لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة رضي الله عنها تولدت من رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم
ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لو رأيتهم فلم يقدمون
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وآله
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي
تليها واية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكبر
اصولهم واهمها ما سيأتي من مسألة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الآن وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه
واهل

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي صلى الله عليه وآله اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الآية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانها مما يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تعميم القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ
بوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل
احدهما ذكرا والآخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة مخصصا فان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان
جميع الناس قرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف ذا رحم
على وارثا من قبيل عطف الامام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لانه
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام عم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه في لفظ ما التمسوا لا ترديدا منهم بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث بانه لو كان ولد مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب الخ فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تساوي
الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا ووارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روي الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شان النبي صلى الله عليه وآله عند وفات ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التخمين والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه
الآية وآية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المصنف صريحة في ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله **شعر** بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك تشفيا وغيظا له منهم كما قال الآخر **شعر** فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده بايد خريد ولسان بايد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المصنف
رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله عليه وآله تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقال
ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام ومنهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتوبة والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المصنف قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والايراد
حجة عليه كما ذكره المصنف والناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح اثبات ان الشافعي يورث الام دون البنت لانه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المصنف بل هو غلط آخر فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا القرآن
في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله صلى الله عليه وآله الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله صلى الله عليه وآله الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شيئا وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس مما يدخل في قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من احسان الناصب والمروي عنه صلى الله عليه وآله لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر من عدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك فهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي [illegible] الاسلام [illegible] والاجماع الذي
ذكره [illegible]
مال الغير سيما [illegible]
ما ذكرناه ايضا [illegible]
واما ما ذكره من [illegible]
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور [illegible]
ما حتى يدخل في الخطاب [illegible]
وما في معناه صادر عن [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب [illegible]
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون [illegible]
ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان والاقربون [illegible]
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض [illegible]
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم [illegible]
ابن عم لكان الابن [illegible]
الفروض للعصبة [illegible]
اولا ما يستغرق [illegible]
قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون [illegible]
من قضاء الجاهلية [illegible]
فلهم قرابة ثم ان البنت [illegible]
فيلزم الاجحاف [illegible]
السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبهن [illegible]
كل المال ولا يذهب [illegible]
اما اولا فلان ما ذكره [illegible]
ذوي الفروض [illegible]
قلت الرد فلم لا [illegible]
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان [illegible]
جابر [illegible]
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك لان القايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حازت الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول المسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وحده بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه لكن الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسايل الفرايض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرايض كذلك قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال ان هذه المسئلة ومسئلة

العول التي بعدها من امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرايض وتختلف القسمة على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم النصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعوى انهم رووا عن النبي انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد هو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه لو وجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القايل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تع حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو بط واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد مع القريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب لان احدا اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والانحاز مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبعد من عمومها لانهم
الدليل الثاني قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تع حكم بالاولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد يقولون في الوارث بانه ولي الاجا
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين و
اولاده بوسايط وثانيهما انه تع حكم بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعا للنسخ ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها الا انه
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تع في كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهرة ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القايلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي بط والملازمة ظاهرة فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي
هو المقتضي فلانه يخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يشاركه او يمنع احدهما الاخر فان قيل انما كان ذلك لان العم اولى عصبة مع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركته اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته فهو اولى من العم الذي هو اولى من البنت لان الاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاحرى
ان يكون الابن كذلك ولا تخلص من هذا الالزام بتوريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وتوريث الابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقراني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرايض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي بيده فوجدت فيها رجل مات وترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فايدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث النسوة
اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب بيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فايدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال ان
زكريا عليه السلام خاف ان يرثه عصبته فسأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع هو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرايض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ... بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذه نص
ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلا عتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الاثر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة اية اولي الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الاية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بعموم الايتين اولى من طرح احدهما لدلالة المفهوم
التي هي من اضعف الدلالات واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى القسمين وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة
واذا بطل لا تعين الرد الى اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف واما
الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشيء استحال الاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا ربه فقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا وقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل كونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريث العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من غاية الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة للشرايع وما يوافق منها كا
مبتو على وجه الاتفاق لا للاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزايد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا توريث العم دون الاخت وهم يعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب فمقتضاه توريث الزايد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا
يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت
الصلب وبنت الابن باطل لانه لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الايتين ولم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فغريب مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم ولنا
لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه قد ورث بنت حمزة جميع ماله مع عدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعزب لست هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله المشهورين بالحقد
والفند وبالذكر الى بعض التابعين الذين اتفقوا في الامة شاجيل الذين نوالله في نظر الجهال وبو تعوا في اوهامهم انتساب نقلهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم
اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن باتفال الاسلاف من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان
من الله ورسوله قادهم الى ذلك هذا ميراثهم بالتعصب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف واهل
النفاق والخلاف انتهى قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب قيل له اشرت عليه قال هبته انتهى وقال الناصب خفضه الله قول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك لضرورة
الداعية اليه لاجماع الفروض فتارك العول تارك لامر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يعال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكر ان اول من اعال في الفرايض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد حصوله انتظام كلامه عنادا دعوى الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك لامر الله تعالى فانه لا يبعد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك لامر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المصنف من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا يعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد مر انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين له مرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليهما استوى ذو السهمين في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسألة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسألة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي
الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس
باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور اكثر سهاما من الاناث

بطل العول المقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين والبنات فصحا و
اختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي وسيقدر ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تع فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تع لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة فمن طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرايض ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث للدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في حصره الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في عشر وربع
ومع الصحيح في اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحسيني قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبيد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تع عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هيبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع فمضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروى ابنه عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروا عن ابن عباس رض نحو ما نقلناه
وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه خلاف في اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند القائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان ادخاله على الجميع اولى الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى الف فانها تقسم
على نصابهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصفه
تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلث لثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تفاوته بقصوره عن
دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين واما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المراة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه من
انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به لان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع بترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل بالاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بزيادة العول المجب

226

ابناء لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين بعد ما ليس في تهمة على الذين يبدلونه وقد امر الله تع هنا بالعول لو قدرنا تزاحمه في الفرايض لصرنا اليه وانما الكلام مع
الامر فكيف يقاس غير المامور به على المامور به والثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلا
محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا انحصر
عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاقه لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يعد احد من الديان قد طرد استيفاء جميع حقه بل البعض بخلاف حقه
الارث ولو فرض قدرة المديون على ابقاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح
احتسابه عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري
حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وذكر
الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان
وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان
وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي ع على ما راى عمر قال عبيدة
فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق
وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي ع هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان يحسب الظاهر اقرارا له على ما راه لكن
ظاهر عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته وكلام ظهر عليه من انقياده الى حكم من كان قبله كان على
الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تحقيقه ومعناه صار ثمنها الذي فرض الله تع لها تسعا عند القائل بالعول
ولهذا اجاب عن بعض الفرض وسكت عن الباقي وخرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرانية
والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر
الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسئلة والاحتجاج بكلامه وكذا لزم
رايناه ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرايض وهو ان يجتمع في الميراث ذو فرايض
مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين ولاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان
هذه فرايض ظاهرها انه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط
كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم ورتبوا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين
واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد
من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة
يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين
اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول
اول من قال به زيد بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب صح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود بغير هذا ذكر عن العباس ولم يصح
وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحاب هؤلاء القوم اذا اجتمع رايهم على شيء كان سهل
شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تودد
في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستهل الكذب مقدم
عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو
عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب لم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد
عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من عال في الفرايض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا
القول وانه محدث لم تمض به سنة من رسول الله ص وانما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم به الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن
عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرايض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن
اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو
نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابرهيم بن سعد بن ابرهيم بن عبد الرحمن بن
عوف نا ابي نا محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده
حتى عرض ذكر فرايض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان
قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودافع بعضها

بعضا وكان امرءا ورعا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر فقال ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما الذي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس ولا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الراي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على
الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس قال ابو سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدناه ما ذكر عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما لم يتبين له الا انا على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كان ذلك مخرجا لها عن علم من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما لو وسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوعبهم وليس كذلك امر الفرائض فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
ما لا المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح اذ يدعيه ما ينقض
وهو الان يوجب حط بعضهم دون بعض بلا نص ولا ضرورة وبقي اليهم ههنا ايضا ولا لكم ان تحطوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باختيارك
وظنك لكن بنص او ضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسئلة التي ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونرى انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق عبيد
الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه واول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض فاعترف
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه راي لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وضع ان قوله في ذلك هو نص القران نعم
الحق بين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وجدة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال فوجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الى ان لا يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن
لا يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد فوجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال و
وجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل لم يردهم في تلك الفريضة بنفسها بما سمى لهم فيها في القران وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم احدا احدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام انه مقطوع به معلوما بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى له قطعنا ان الله تعالى لم يرده
فيما نص عليه في القران فلم نعطه الا ما اتفقوا عليه فان لم يتفقوا له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القران ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القران وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى في القران وجب بلا شك يقينا ان يقضى له
بالمنصوص في القران وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذا لم يات في تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القران وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القران لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول والمبطلون له من اهل الاسلام لا ثالث بين الطائفتين ولا
يمكن ان يوجد لهما قول ثالث البتة في الممكن لا اثبات ونفي على انه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القران لكن انما بعض ذلك او لا شيء وكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يات به نص فوجب ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شيء فقد خرجن بالاجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسألة

المسألة التي ادعوا علينا فيها التناقض فهي زوج وام واختان لاب واختان لام ومسألة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم دون بعض وهي زوج وام
واختان لام فنقول وبالله تعالى التوفيق ان في هذه المسئلة اكل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
ويرث مرة ما بقي فيسقطوا ويؤخروا فالواجب الاولى الاخوات من الشقائق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد واما مسئلة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان ما لم يات به نص لهما ولا اتفاق وليس للام ههنا الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص فلذلك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ممن يخالف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجمع لهما على شيء يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص ولا بالاجماع فلا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزم ابا سليمان ومن وافقه ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في حال ولا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما نص الله تعالى عليه فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء اذ ليس في
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القران بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقران وللام الثلث بالقران فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر و
الاقارب اولى به من الاجانب كما قال عم ابدا بمن تعول وفيه صلة الرحم المامور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه او قلة سعيه في الامور الدنيوية فناسب
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته او اذنوا له في الوصية و
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبة عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله صلعم في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق واما ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا الى العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا باقي
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وفي تخصيص الوارث بالحكم تنبيه على الوصية لغير الوارث اذ
لولاه لاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بحمل الارث على ان الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب يستلزم رفع جميع جزائه كما لا يخفى
ولو اغمضنا عن ذلك فقد بينا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية يوجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق او القتل ومن الاقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم الاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القران والسنة تابعين
لمذهبهم كاهوائهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الاعظم في المسئلة الفلانية يرد على كتاب الله تعالى قال ايش اصنع كان هذا
هو المذهب فتامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى للاقارب صرف الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذوي الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه يسمى في العرف القريب لا قريب ما نقل من مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تتمة المحرم في العرف قريبا اقرب لا تقيضه
اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب هو ظاهر وقد يوجه ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هاهنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل الثاني
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث فيما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث فلا يدل على تجويزه لتلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك اظهر من ان يخفى وليس ببعيد **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني بط بان هذا القصد النية لا يفهم من تمليك احد بعينه فلا ارجاع اليه بغير قرينة غير جائز **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما ترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تع في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايض وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تع وورث سليمان داود وقال تع حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته حكم ابو بكر بذلك لعلي الا من جهة
الميراث فلو كانت روايته صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ
من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال الصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشناعته للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ما ذكره من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة آه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هاهنا مع انه كان متهما في رواية الحديث لكونه عدوا وترة لاهل البيت وطمعه في كون فدك حبوة
لكما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان آه وقد روى
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان خبر ابن جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطائها لفاطمة لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
حمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايض لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي وفاطمة
علي مع انهم كانوا ملازمين لملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد ميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله وغيرهما من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث آه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع متمسكا بان عليا ع صاحب النعلين كما ذكره المص بعينه ثم تقرر
الى النبي بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لانه اخو عبد الله ع لا لامه والمتقرب الى الميت بسببين من جهة
اولى من المتقرب بسبب واحد وايض العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع وابناؤهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد نقل عنهم بعض
الحنفية انه كان تقليدا لابي حنيفة وايض لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاقا على المال الصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لاعطاء

لاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي بالكل والقول بعد استحقاق عباس لشيء من ذلك ذراعه الى ان فدك ... ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما العاصبين لبني عباس واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس من ذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته
يتضوع والمقصد منه تقرير الحق في الخواطر **قال** المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيه بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تع فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث النبي سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان تقتل تقتل ذا دم وان تمنن تمنن على شاكر ان اردت المال
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعا رسول الله عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى مذهب الشافعي
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة ان لم يظهر حاله الظهور بفعل النبي ولقوله تع فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي انتهى **واقول** لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يتوهم من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تع في تتمة
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تع ولذي القربى اضاف بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ولو صح ما
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ومخصوصا بحال حيوته انتهى **واقول** الجواب عن هذا ايض ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله سهم ذي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله فقلنا يا رسول الله
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذا دل على ان المراد بالنص في قوله تع
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال اشير اليه بقوله لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز والرواية بما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القران بان اريد به محض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس فانطوى كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعضا من اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايض للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ايض
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تع امره وظفر النبي وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايض فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد عنها هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق في الاخبار فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع صحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثير اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سال قريش ان هذا الصبي من ثالهم هذا عبد ابتعته فلهذا سمي بعبد المطلب وجه ولو تم فضل المطلب على باقي اخوانه في تربية
عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه صار بنفسه ابن المطلب بن عبد المطلب والولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى الخروج من عند ابى المطلب عن بنى هاشم بن شد الى ذلك تشبيكه صلعم اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها فى الحج على ما روى من انه ص قال دخلت العمرة فى الحج هكذا وشبك بين اصابعه وبذلك القول والفعل ظهر تحقيقه على دعوى الراوى المذكور لما اراده فى القرب مع بنى المطلب فلا دلالة للشئ منهما على ارادة النصرة بأحد الدلالات الثلث فسقط الاستدلال بالحديث مما فرعه عليه من تخايف المقال **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تع لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاءها للكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياسه عليه قياس فاسد فبناء الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان عبدا او من ظاهره انه ليس من ال عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شئ وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو دفع الزكوة الى الامام وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك فلو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما اسند الى ابى حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بوضع الزكوة فى محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجوابه عن استدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطاء فيه عذرا اما هيهنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطله المص فى التذكرة بتطرق الخفاء هيهنا كما تطرق فى الغنى فكم من خبث نفس تكرر دينا لها معلوم واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة فى محله ان اراد به محله فى نفس الامر فهو ما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى فى شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن فلا يضمن لعدم العدوان فى التسليم المشروع تامل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثانى عشر فى النكاح** وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان بالكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضر الشهود وهو يخالف لقوله تع اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط فى صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله ص اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعى الى ان الاعلان يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا فى عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل فى كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وايضا اشتراطه ما ليس بشرط فى القرآن مع كونه ليس بشرط فيه فان الله تعالى ذكر الشهادة فى النكاح وذكر الشهادة فى البيع والدين مع ان الحكمة فى الشهادة فى النكاح اكثر لما فيها من حفظ النسب ودال النعم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تع فى القرآن لانه مناف للحكمة وقد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة فى التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله ص اعلنوا بهذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا فى واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو غمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعى من ان الاعلان يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك لله تع بلا دليل يعتد به كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تع وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضى ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك ذكر المهر لانه العوض فيصح كالبيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوص بالنبى وخالصة له كان الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوى مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وانما صح ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بما يوجد فى الزنا ايضا فلا يكفى فى ذلك بمجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح لان هبة النفس مخصوص بالنبى قلنا هذا قال المص ان الاية يخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبى بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة فى غير النبى يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب فى تقرير حاصل الاية حجة للمص كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا فى ذلك قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان كل امرأتين بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين الاختين وبنات اولادهما واختها والخالة وبنات اولادهما واختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روى فى الصحاح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله ص لا

يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان رضى المرأة اى تاثيره فى الجمع فان احل الله تع تلك المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها فى الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وادعى صحة مضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة آه مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة فى الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض ذلك فيمكن ان يقال هناك انه اذا رضى المرأة واحلها الله تع فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا فى العمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت وايضا المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفى هيهنا لانه مع رضاهما ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكروه فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التاكيد للشاركة فى الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذى يتوقع وقوعه بين ذوى القربى وذلك لا يؤدى الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين المتقاربتين من المتقاربتين فى السن غالبا فاكتفى فى حفظ المودة الفيئية باشتراط حصول رضا العمة والخالة المورث لعدم حصول النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه صاحب الينابيع من قوله ص لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من تطبيع الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تع فى كتابه كذا من يجتمع فيها اسباب التحريم كما هى اخته وبنته وبنت بنته وعمته هى خالته وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تع من المصير الى ذلك وقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع لحاقهم بالانساب فى الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف اليه فيقال ابنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى قولنا اخته من النسب لفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الاية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم يحرم على الزانى وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا حرمت امها وبنتها عليه ولا يحرم عليه ام الزانى وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى ان رسول الله ص قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع يختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجرى عليه احكام الاجنبى فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفى ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب انه مذهب المجوس فى اشتراك فاعل الشر بمجوس المسلمين وما احسن قول شعر يجوس رافضى واعتزال يخلق الفعل بين المسلمينا فواعجبا من التجليل منه مجوسى يجس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع فى حق هذا الولد وهو التزوج والتزويج والتورث وغيرها يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر فى الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرع انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابى وقاص عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى فقال عبد بن زمعة انه اخى فتساوقا الى رسول الله ص فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه فقال عبد بن زمعة اخى ابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله ص هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما راى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقى الله انتهى وقال الطيبى فى شرحه ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة ياتونها فاذا جاءت بولد فربما ادعاه الزانى والسيد فحكم به ان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة صنع هذا الصنع بوصية اخيه انتهى فيمهد هذا فنقول ان الحديث حسبما علم من شان وروده وتقرير الطيبى له انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كما هو مرتبط

ملازم لما لك منه يختص بهم كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك اسره له ومنه كان قوله عم هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه عم قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي عم قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه ابا له في نفس الامر عقوبة
له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله عم وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليه ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقائق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع ولهو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الاكابر
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونقيه عمن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه مختص نفيه عمن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد وليس المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع في المال فكذا
هناك وكان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك كما مر واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحلون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد هو زوجها ومولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوسي والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واني له العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكان
صحيحا آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية الناشية عن المني واكتسا الصورة النوعية الحيوانية
جهة لاجنبية البنت عن الاب وخروجها عن كونه جزء له كما مر عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المماثل لشعر
عربي يصلح عن بحجام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر بحجر ناصبي قاسطي لقد عادى امير المؤمنينا بان ابدى من الالحاد قولا
يحل البنت للاباء فينا فواخجلا من الحجاج قوما من الكفر يكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من ماء لكن اعتبار احكام
الشرع في نحو هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له لان اتصافه بالولدية معنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة
ادم عم مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فتحقق ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وما فيه من الشريعة في تشريعه للاحكام الشنيعة بتفرقته في ذلك بين الزاني والبعل
واختلاط المجوس حيث والنعل بالنعل قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى و قال الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان طلب التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسألة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك انه على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من انه كان فسخه وتجديد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن اولا
ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومع الترتيب يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي عم لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا
قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تتنجز الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى واقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ يتجه في المسألة
الاتية ان انكحة الكفار جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسألة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله عم لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك منهن اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه مأول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق البواقي سواء ترتب عقدهن ولا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزايد على الاربع
واسند اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امره بالتزويج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر ههنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس انه امر الزوج بامساك اربعة من العشرة ومفارقة البواقي
والامر ما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور بما هو مثال امر النبي عم والمخالفة بعيدة ولم يقل احد بتجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما ان لا ينكحهن بعد انقضاء وطرهن كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جواب المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله عم لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال الشامي فعمدت الى اقدمهن عندي
تذنب قدتا ولو الى قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي عم والثالث
ههنا ابعد لقوله عم امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو بنا في مذهبهم انتهى قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب وقرر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان آه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام ثم ابتاعه لا امر النبي عم لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا ما فعل احد فعلا بحضرة النبي عم حال نبوته فاقره عم ولم يمنعه عنه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي تقريره فلا يصح ان يقال ان تقرير نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما ذا نوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه قال المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القران والاجماع والسنة النبوية اما القران فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو

حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي ص وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر
ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله ص وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه ص روى عنه متواترا انه رخص الصحابة
في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي
سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه
ذهب الى ان كل مجتهد مصيب ما علم سنى بدليل قوى فاباح الوطي لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس فالدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة وقد
قال تع ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون
عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روى في الصحاح ان النبي ص قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله ص قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي ص انه قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح
الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل
به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين ع كما انكر عليه باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله
متعتان كانتا على عهد رسول الله ص فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني عمل برايه
انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه بجملة مخترعا
وحيث كان الخائن خايفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة اه وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة
فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة لانه اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث
والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج
في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا بغير
طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب بها بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك
العمومات او جوابها لادلة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينفي عنها اسم الزوجة بقوله تع
الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان يقتضي
الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تع عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد انتسخت عند نسخ المتعة
والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تع لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع
والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة
زوجة قطعا فلا ينهض الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن اولى بالاتباع من خبر الواحد مع انهما معارضان
بما احتج به داود على مذهبه من قوله ع الثيب احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت ع مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
وبما بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل
والكمال كما ان المنفي في قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري
وقد انكرها قال ابن جريج سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها
وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن حيث اضاف النكاح اليهن وان النكاح خالص حقهن
وهن من اهل المباشرة فصح منها كبيع منفعتها ولانها تملك بيع امتها وهي تتصرف في رقبتها وسائر منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي
هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ما اخذه الذي ربما
فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع خلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصلنا مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما

رابعا

رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له لما خالف عبد الله بن الزبير الى اخر عمره لما حكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن الناصب فيما قبل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تع لما ورد يلزم تلاوته ويطاع بالعمل به لا يترك بالنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء امر الله تع به هذا الامر منسوخ الا بنص او خبر عن الله تع وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكام نسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي ص
ليس معنا نساء فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رض الاية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فانه اعتقد ان متعتان
كانتا على عهد رسول الله ص فانا احرمهما واعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عروة بن الزبير ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله ص فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروى عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله ص وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع ص وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب ع
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله ص فتمتعنا مع رسول الله ص ولم ينهنا عنها فقال الرجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال انه الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت الا على ازواجهم وما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما او تكذيب الراوي
بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة بن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله ص في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي ص فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله ص في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله ص نهى في حجة الوداع عنها فتأمل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها او النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم
بانها كانت سايغة في اول الاسلام الى اخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متأخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه ص اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي وكما
لا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ
اصل عن الله تع ورسوله ص وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما اه كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك بادعاء
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتأتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي هو خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن اساطين اهل الاسلام وافاضل سلاطين
الذين لم يكونوا ايضا بمعزل عن احد من هؤلاء كخليفتهم المأمون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شنع
عمر في نهيه عن ذلك حيث قال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله ص وابو بكر الى اخر القصة لكن قد تواردوا في هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جرأة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تع ورسوله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقاءها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه غير ثابت كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صريح
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل وبعد ظهور دليله لا عند الموت وكونه مخفيا عليه على غيره حتى يمنعوا عنه الى حين الموت ومع ذلك لا مغير للتوبة حيث كان قائلا بقول احب
وهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتيال
لرد ما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس
فليس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رايحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص العقد له فاسد مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه المص الا التاييد من الله التاييد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه فمردود بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كلا اجماع على خلافه تشنيع بتم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من انه يكون المتعة من محرمات عمر افتراء انما هو كما
لم يدر بكذبه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر بدعا مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر [illegible] الناس في المشهور باعث عظيم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لهم فيها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كان
على رسول الله صلعم مردود وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلعم لكان نسبة النهي اليه صلعم صريحا بان يقول
قد نهى عنهما اخر ابعد لحاله في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات البادرة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه
فتامل قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفترياته على الشافعي عليه ما عليه انتهى واقول ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطولات
وقد نبهنا سابقا على ان الناصب متبع في القول والانكار على مجرد ما راه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي بما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يتقدر بما اقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي صلعم ادوا العلايق قيل يا رسول الله ما العلايق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بينهم وقال لا جناح
على امرء ان يصدق امراة قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لا حد للاكثر ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي صلعم وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يستبيح ما لا هو نصاب السرقة لان القطع باخذ المال وهذا
قياس فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل ويبلغ المال اليه فيكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد

من دليلي مالك وابي حنيفة منقوض بما لا بالاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يستبيح ما لا هو نصاب السرقة وما ذكره
من البيان لا يدل عليه لانه لا يلزم من كون القطع لا يترتب الا باخذ المال الذي يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص لا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت
التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقداره في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقدين
مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فنحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا
تردد بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علم ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول تجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينها فيها وقوله حقا على المحسنين نحو الثابت عليه للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها بل لها نصف المهر وان لم يجب للتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح حمل الامر على الندب [illegible] لانه قوله
حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى واقول
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب بما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب بما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب للعباد وظاهر ان الغالب اعطاء
المتعة ممن رسخ فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ يعلم منه ان الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم خلعها فلو تزوجها في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره
والحكم في المهر انه يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع ذلك لان
الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى الدخول
مجدد وتشطير فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى واقول لا يخفى انه قد فرض ان المراة قد خلعت في الطلاق الاول فحقها من المهر المقرر في النكاح الاول
اداه فيبقى في النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال من نكحها بدله بعد تلك خلعها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوج بامراة معتدة من الاول ثم نكحها الزوج الاول بعد مهر وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر هذا المهر وهذا ظاهر البطلان كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة و
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي جميع ذلك وقد خالف البراءة الاصلية وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم وملازمته واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقل المذهب

على ما هو عليه عرض انتهى واقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب لعله يحمل الامر فيه على الاستحباب وقد يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه ويمكن ان يقال ان المصنف ربما ينقل مذهب الشافعي لا بما هو عليه الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة محمول على ما في القديم او في الجديد او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت لعل المصنف علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي اما القديم والجديد هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمصنف ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل تستحب وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك وحمله على الاستحباب دون الوجوب لانه ما دية فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال من دعي الى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة لا تجب الا كل وهو اما تملك مال الغير او اتلاف له بالاباحة وهو في التقديرين غير واجب اجماعا انتهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

ا ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها او في طهر قربها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال عليه السلام ما هكذا امرك ربك انما السنة ان تستقبل لها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول ان الشيء يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه قال انما السنة ان تستقبل لها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه وفي رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراته وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بنصوصه فظهر انه دخل قوله طلق امراته ثلثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى واقول المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او لازم له خارج عنه لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده لا يصح نفي ما نقله المصنف عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك المسئلة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره فمدخول بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان غرض النبي صلى الله عليه وسلم على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك مجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته لاكتفى في الرد عليه بمنع قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث فتامل واما ما ذكره من ان قوله انما السنة ان تستقبل لها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق البدعي ومع ذلك كيف يعارض صريح قوله لم يرها شيئا صريح في اصالة ذلك القول والظاهر ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان نفي الشيئية الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر من انه قال حسبت علي بتطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسب الطلقات الثلث بواحدة وهو موافق لما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من انه قال [illegible] عن ابن عمر حسبت بتطليقة [illegible] رواية سعيد بن جبير عنه على ان ما هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي الزم [illegible] عند البخاري [illegible] التصريح بالرفع [illegible] رواية سعيد بن جبير

233

الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري لم يخرجه وتعوده بالكذب والحمق لم يخرج لفظه محكة الثلث من البين قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الطلاق الثلث بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق مرتان وسال النبي صلى الله عليه وسلم عمر لو طلقها ثلثا فقال عصيت ربك فهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروي ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا امرا كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثا في مجلس واحد فقال نعم انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال لامراته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل من ذلك الطلق الثلث يقع ثلثا لم يرد به الايقاع ضرب ثلث مرات لم يرد بها مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق دفعة ثلثا فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد المعنى ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع فائدة اللفظ فيكون مشروعا في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو منكر من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق وهو بل الوارد انه عبد الله بن عمر طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرو على صورته والصحيح في الصحاح هكذا ان ركانة بن عبد يزيد انه طلق امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امراتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل عنه هذا لكونه جديد العهد بالاسلام يحتسب ان الثلث واحدة وهذا الحديث حجة عليه وهو يحسبه حجة له فلا يدري ما عليه عما ذكر من حديث عمر وانه قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فلا يكون محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث ضائعا هدرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على بدنه والثاني والثالث وقعا على شخص اخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه اشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه على ان لا بد للحمل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل ضربته ثلثا قياس مع الفارق وتلبيس [illegible] يقتضي الفاء بعض الضربات [illegible] ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلقات الثلث يكون بمراتب متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع في رمي الجمار رمي سبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذا الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق الامر على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف لانه لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب لان الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرتين الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيبقى التفسير الاول على ظاهره في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشار اليه بلفظ التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقالا ما سمعته مما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بالطلقات الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله بن عمر طلق كما رويناه قبل فمدفوع بان كون المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف انما هو طلقها بضمير الغائب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه غاية الامر ان النبي صلى الله عليه وسلم اجابه على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل وهو رواية النيشابوري في تفسيره موافق في المعنى لرواية المصنف حيث قال وفي قصة عمر انه اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة انه

ماذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما ادعاه من رده صلعم اليه انما كان لتطليقه على ما قصد من عبارة الطلاق في زمن ابن عمر وكان ان النبي
يقبل منه ذلك ان حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع علينا تاكيدا بعد تكرر السؤال ايض قوله كانه اراد انى ما اردت الا واحدة بل
على انه كان قد يمين ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر احتاط في السؤال عن النبي صلعم فقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية الظاهر انه يجب مثل هذا الحسبان وكيف يمشي هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من انه في عهد النبي كان يحسب الثلث عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول نقلا عن رواية لابي داود في هذا الباب من قوله علم ان ركانة طلق امرأته
البتة فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلا صورتي الكون والنقل حجة على الناصب خذله الله تعالى واما ما ذكره من انا ذكرنا وجه
الذي قاله عمر على السر فالظاهر انه اراد بذلك توجيه ماذكره في حديث كلامه من انه مقتضى للفظ دون الثلث فقد عرفت انه محدث شرع … في نفسه
ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلعم وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجب الرعاية في حكم الطلاق شرعا نكور
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذلك كان محالا خصوصا على النبي صلعم علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلعم وزيادة فيها ما لم يامر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب نقل الحديث صريح في ان الوجه الذي … عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان
هذا هو … النص عليه والناصب بعض عن ذلك ويقول الوجه اختاره عمر رعاية مقتضى اللفظ ومثل هذا لا يبهانا او فرارا … بيد الطعن عليه
بيانا تاما في كتاب الطرايف حيث قال انري عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان
… ذلك ما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد في
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك لا عمر
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث تعجب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفة لقد شمت بهم والله اهل
العقول والديانات انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الاقرب حيث قال وفارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق فعقد تم … وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان تنازع الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى واقول لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو لتمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا انه تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا حيث قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسير فائدة الاشهاد ان لا
يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فلتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو منتف اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم اه فلعله اشتبه اليه ما ذهب
اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك اهم اولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه
ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا وعلى الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف ولا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستعرفه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
غير الشافعي فلا يكون حجة وهو ايضا قد حمله في قوله الاخر على الاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق فهو المط وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا
نقول … احتمال كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا … ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد
مثل هذا الموضع في مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويختار المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب هو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فيبقى ان يكون ظاهره ناظرا الى الحكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت
بسورة الطلاق وبما ذكر غيره تفريعا عليه … كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بلا نحو مع المنافات
ان المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسبحوه بكرة واصيلا فالتسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق الا به تعالى دون رسوله صلعم مع قرب متعلق الحكم
الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال صلعم لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاكراه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طايعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقته فسخا الا ان الفسخ يكون جائزا
فيه لان البيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى واقول اعتراض المص على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه ولا فائدة في فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ
مكرها كان الفاعل او طايعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المط ولبيان كيف يحصل النقض بهذا على ما ذكره المص من مخالفة الحديثين
الذين اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في وجهه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى بما شاء ولنذكر ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع هذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد علامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين له ان قوله قصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عنه اذا كان كذبا
عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق واختار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشراء والاجارة وغيرها وتقريره ان ذلك … انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل فهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره اختيار
فاسد والهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل اختيار كامل في السبب فحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا
انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد …
مخالفة العبد لامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ليشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويتخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه يتحقق قصده وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطايع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذا انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى المباح قال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي … يزول النكاح قال لو تزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال الحيلة المحظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من ضلة قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب فشهد له بذلك شاهدا زور وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امراة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها طلقها قبل الدخول بها واتى بشاهدي زور فشهدا له بذلك وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا وباطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه قال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى الحكم وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال رجل وفي فم امراته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها وامثال هذه كثيرة في المعاناة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال لا قدر الحرام وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول ما نقل عن علي عم انه قال لامراة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى واقول ان المص نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا لم يقم دليل دال على كذبهما فان جرح عدالتهما والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عم الى قولها فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تع الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق الامة فلم يعلم ما يقوله فاشار الى امير المؤمنين عم وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له ثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمعتبر في المكاتب حر البعض كالقن ودليله ما روي في الصحاح عن عائشة ان رسول الله صلعم قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان نجعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت مغيث وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب نقصان المطلق كما لا يجب نقصان الطلقة وكمالها كما في الحدود فانها يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم ورود الاية في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد لما تلك الشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكية على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم منه مالكية الثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث واما ما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد استخراج علم علي لا للجهل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول النبي طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياس ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف بل هو اولى لان المراة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان واما الزوج المطلق حرا كان او عبدا فيشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة منع المكابرة مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الاتيان للامة بل للمولى لانها فهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان عن صاحب السند اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج من غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المراة تخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى الامة في صورة الاذن ايضا مجاز لان المفتدي بدون العوض هو السيد بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل بعينه وعينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارة الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية بالنسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي الفدية الواجبة في يده فيدفعها الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي لا للجهل فيه جهل وتجاهل لان المص انما استدل بحديث سؤال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب له على وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر للسائل انه اجابه بما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي لكان عمر الناصب لما سال السائل اولا على استماع الجواب عنه ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي ثم باقامة الجواب اليه ثم التفات ذلك الى السائل ومن هذا وضح عند كل من له فطرة سليمة وفطنة قويمة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كساير العقود فيصح جوازه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق واما ما استدل به من الاية فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صدقاتهن شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المراة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه انتهى واقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كساير العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان بلغة القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء فالاول في السبق والتاخر عكس ما توهم مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لا ان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايضا كذب كما عرفت ثم يظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من غير دليل فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال لكل امراة اتزوجها فهي طالق كان باطلا لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امراة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امراة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى واقول ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا اظهر القبلية بعبارة صريحة في المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية له انتهى ومن ظهر مما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث وليس كلام المص فيه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق الولي عن المجنون عليه ولا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله تع الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا بعوض ولا ينفذان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي ان يعامل ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح لذلك اما الحديث المنقول فلم يثبت وهو الادل على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل لم ياخذ بالساق انتهى واقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر وعدم التكليف متوقع الزوال غالبا فربما كانت المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزاين الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه انه حديث مشهور لا يثبت عنه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت ثم ما اورده من النقض بقوله وهو الادل على عدم جواز التوكيل بالطلاق منقوض

[illegible]

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق فقد تم الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق **قال** المص رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تكون ازيد من اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق فمول وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر فبعد مضي مدة الايلاء لا ترفعه التربص فيكون تحديدا للايلاء انتهى **واقول** المجمل الله تعالى مدة التربص في الاية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة به بعد تلك المدة مولويا كما يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة مجمجة تنبئ عن ظهور فساده عن تكلف البيان والله المستعان **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحب المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اى جامعوا واضاف الفئة الى المولي قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن مأثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع ولو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطئ او الطلاق لدلالة النص على هذا وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيئا فالمطالبة لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخرج عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء وذلك يدل على عدم اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب لحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف للظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل اضاف الاستدلال بما ذكره من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك وهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لهما فمخالفة النص وتجانه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص دافعا لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي ص الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق في يد الحاكم كالفسخ عند تعذر حصول النفقة وفي غيره من المواضع فله الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان تابعي الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفئة او العزم على الطلاق والقران يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بما في الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى **واقول** ان كون النص بيان تابعي الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع الاستدلال على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك فمما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فاما المنافي لصحة الطلاق فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك ما ذكرنا من قبل في باب التعليق انتهى **واقول** قد مر هناك انه لا مجال لجعل ذلك من باب التعليق بالمحال **قال** المص رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية واطلق

وقبلوه جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول** توجه المنع على قوله وحقيقته اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متاول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي ينبغي ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد والمقصود هو دفع حاجة ستين يوما واحدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذفا للمظهر واظهار المفعول المسكوت عنه يعطي للتعدي بل الواجب عكسه اذ كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا لرفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد اكمل في المقصود ولا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مجتمعين تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذا في الواحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** قد سبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الاية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب من الطعام اجزاء وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه والاطعام بالتغدية والتعشية هو حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الامر بالاطعام حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما شاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو اللائق من تسهيل الشارع في الاحكام ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد للتشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف فالصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا ص يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن فعل محمد ص حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق … ثم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس العام للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا تقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام 15
لهم والتمس منهم كلهم اباه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجزه لان كل واحد من الاطعام والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى واقول شكه في صحة ما نسبه المص الى المرحلين تعنت كما فعله في غيره من
المواضع ويرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القران وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة
ولما عند اتباع ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قول الله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المراة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد لا يجب عليه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج
ان امتنعت تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر بعد لعان الزوج ليس كذلك لان الاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المراة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى واقول يدل على صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال من ابيهما اي راي ابي حنيفة
واحد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها بما قلنا ثم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وهو الرجم وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصرة ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المراة انما يحتاج اليه لتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس بما ذكر في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلام مرا له ومع ذلك فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بايات الله تعالى لكان اسلم في دفع الايراد قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه اذا انقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي صلعم فانه كذلك فعل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة و
الحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى واقول حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط قال المص رفع الله
درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدا اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المراة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ وقد عنديه وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤ عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقب الشهادة بلعان الرجل ثم قال والحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تاخر لعان المراة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم
بالعكس لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى واقول قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا وجه
له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبول الحمار سواء قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وعكسه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاولى اذا نكح رجل امراة بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد
بحال بل لو غفلوا عليه وعلى الاب بيت حلم تيقنا رفا ليلا ونهارا مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المراة
من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امراة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل للمراة انه قد
مات فاعتدت ثم نقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب حضر الاول فان هولاء الاولاد كلهم للاول لا شيء للثاني وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث لحوق الولد لولا
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امراة وطلقها في المجلس او نكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فماخوذ من الصور التي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقتدار والتمكن من الوطي
كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلا الفا الضرورة انتهى واقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء
على الشرع سيما اذا اريد بالامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض
ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فلو شهد اثنان على ان زيدا قتل عمرا في المصر يوم كذا وشاهده القاضي في ذلك اليوم
بعينه لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن ان يكون في المصر وطي له المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري
عند العقل السليم الذي لم يكن تعريه آفة الديانة قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الكافر تحت الكافر اذا مات عنها وجب

عليها

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى واقول اطلاق التخصيص بالخطاب انما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد مر هنا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع لان الاية يخص الخطاب في منكم بالمومنين والجواب انما خصوا بالخطاب
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المص رفع الله درجته كد ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين قال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان متعبر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى واقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة حيث يلزم منه ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا من جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي انه يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء بجلالة
قدر الشافعي عندهم قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك الرضعة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عم الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عم لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القران عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب الحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى واقول ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالاولى بالشافعي
واصحابه الذين انحصر دليلهم في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلعم قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عم لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم عم قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلثة قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزام المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا يتنفلون عن الرضعة والرضعتين ولما فانه لا اصالة الاباحة وروى العامة
عن علي وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احد الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي عم عن النبي صلعم قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق
به تحريم موبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها مطلقة محمولة على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عم فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عم وينتقض قياسهم
باللعان انتهى قال المص رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين
له قبل اقراره وعتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يواخذ باقراره وكان له دعوى علم الامكان فاذا اقر لم يترك المواخذة انتهى واقول قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المص رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلعم من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة والاولاد والاحفاد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب بكون المنفق معسرا انتهى واقول ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن صلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى بهما عارا و
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تشبثه بتوجيهه بما ذكر كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته كح ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة

لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان ليس بسبب لذلك والله تعالى امر بالانفاق والعجب قال لو سلفت وجبت نفقة شهر ثم مات وطلقها باينا
لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها باقي النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة نفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بحسب الكسب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي يترصد الواهب عوضها عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على
النبيه قال المصنف رفع الله درجته الفصل الرابع في الجنايات وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد
اولياؤها نصف الدية عليه قال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل فـ
الرجل بالمرأة لا شيء في تركتها ولا على وارثها لكمال الرجل ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين بعقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص تؤخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو تمسك
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم هيهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل منسوج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى و اقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لو ذكر في كتب القوم
مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما ولو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد قال القاضي البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل شرعي يعول
عليه في الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله صلعم خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله صلعم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من
المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على اصله في غيره مكان قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلعم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت
انا والاشتر الى علي عم فقلنا هل عهد اليك رسول الله صلعم شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما عندنا الا ما في القرآن الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ما يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلعم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى و اقول يتوجه عليه اولا
ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى في البخاري الخ دليل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استند
به المص من الكتاب والسنة وعلى ان دلالة حديث البخاري تؤيد ما ظهر من تلك الادلة لا يليق بحال الشافعي والثاني بما لا خفاء في بطلانه
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلعم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله صلعم ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر ولو منع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من
اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه عن ادراك دقايق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها لظهور اشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقلع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

الاذن

الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي صلعم ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلعم محافظة لاهل الكفر الذين تبنى البيع بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم بعد شهادة كافرين ودماءهم نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل البحث
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل النصراني عابد الصليب فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب من ماله هذا على ان النص قد جاء لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلعم وعن سنته في القرآن اذ يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات قط عموم قطع يد من سرق مال كافر ذمي
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى اذ انا ورد غيرها من مسلم ومن ذمي فنحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا انسيه ليبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى وقد نقل الفاضل وجها اخر لما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخترعه الناصب وافتضح به بل توجيه ما ذكره قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تمسكوا
في قوله صلعم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان معنى لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر واذا ثبت ذلك ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشك انه
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه ثم هذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد ثم لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد مخصوص بكونه في العهد اذا كان تاما
لم يحتج الى اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد لا يفيد حكما
اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كان للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يقيد بكافر كذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس لهما ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا ينفي لو
افاد لا تستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الا
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه نزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في انه
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يفتقر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد قال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد قال النبي صلعم لا يقتل حر بعبد وقوله صلعم
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بعبد ولا بمكاتب ولا ام ولد
ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما ذكرناه انتهى و اقول قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي صلعم وقد ذكر المص هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وتعميم
نفس قوله تعالى الحر بالحر وقوله صلعم لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع الشافعي فتدبر قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد قال مالك ان حذفه بالسيف فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي صلعم لا يقتل والد بولده انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان الحذف بالسيف يحتمل ان لا يقصد به القتل بل التهديد والتاديب وفي غيره يتحقق القتل
هو النفس تقتل بالنفس لعموم حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى و اقول فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي لذلك الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن مع مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
فتوى مالك يوجب خروج المسئلة عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقو

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص ثم انه
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل العمد كما يتحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل مما والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المص باي وجه كان ولنعم ما نقل عن الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علمه فقد الزم حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لما
يوجد الجرح بالمثقل غفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس في العداية مفض الى زهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولى الغرامة على سفك دما
صلحاء العامة وهذا ينافي مقصود كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ر وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستفاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تع
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلعم ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تع ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا لحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل هرب اليه ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بما ذهب اليه الامر كذلك لما روى عن الحسن البصري في قوله تع ومن دخله كان
امنا قال انهم كانوا في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل في ان اصاب في الحل ما قيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المص من الاية صريحة في ذلك فانه امر من الله تع وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تع واما من
ادعى انه خبر من الله تع عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تع بما لم يقله كان الناصب ضم في كلامه تع لاصلاح مذهب امامه ما لا
يدل عليه كلامه تع ولا سنة نبيه صلعم اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية يغفيه الله تع عنه في الاسلام بل ما زاد الله تع الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على غاية جهله بل على جهله بما اشتهر بالكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه قال فيمن احدث حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه صلعم وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني في حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطا عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه بما يغضب
قوله تع مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرءة على الباطل فضيح في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وما بان قال انما هذا في المقام وحده فسطر الاية فيجاب عنه بان الله تع لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تع قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تع وبهذا نقول لا يحل قتل
احد مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل نفذنا عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فقاتلونا قاتلناهم
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تع فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تع لشيء اخر الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر ولا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تع في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تع في احد الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل بذحل الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص كلا منها بالدخول تحت
ذلك ففيه ان الناصب في ما قطع الان وجه تخصيص كل منها بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل بذحل الجاهلية ايضا كذلك ولعل هذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفي على الناصب لغباوته قال المص رفع الله
درجته ق وذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك الحكومة وقد خالف قول النبي صلعم في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى واقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحتها ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روي ايضا
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هنهنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ومعقلا وهم انتهى قال المص رفع الله درجته ح وذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطاء فلا مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى واقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جامل
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المص رفع الله درجته ط وذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي او مرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على مذهبه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المومن وتمنع الكفارة بقتل الذمي بالمفهوم وهو غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى واقول فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمتهما على حد عصمة دم المومن فهو ممنوع كيف وقد صح توافقا من الشافعي ولكن نجهو ان الذمي يقتل
بالمومن والمومن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المومن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المومن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تع وهو مومن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية معللا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره قال المص رفع الله درجته ي وذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مومن وجب فيه الدية والكفارة سوا قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تع ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله صلعم في النفس مائة من الابل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب بظنه كافرا لزي الكفار
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما القصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن انيسة في المدينة يزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحكم
في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار انتهى واقول لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مومن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كذا الكلام في الحديث الثاني
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بحجة لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا او اخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية على اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يتعلق
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تع ولرسوله صلعم وكيف
انطلق لسان مومن يدري ان الله تع امره بهذا القول السخيف ونسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تع
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله صلعم وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا الا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تع من هذا القول انتهى قال المص رفع الله درجته يا وذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وهو قوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الحد على الزانية إنما يجري بعد الثبوت بالبينة أو بإقرارها أو بما يقوم مقام إقرارها كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب إليه مالك أنه في حكم الإقرار كترك الملاعنة انتهى وأقول لا يستريب أن قياس إنكار المرأة كون حملها من زنا مع عدم الزوج إلى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الأول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لأن الملاعنة لاحتمال تكون الكذب على الزوجة بخلاف إنكار كون الحمل من زنا مع عدم تزوج ظاهر لاحتمال استكراه أحد لها على ذلك واستكراه عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر وتابت عن إظهار ذلك واستكراه نكاح موقت على مذهب نفر ونكاح متعة على مذهب مالك والإمامية وتابت وانفت عن إظهار ذلك بأن على أن المروي بالاتفاق أن النبي صلعم لم يحد ماعز بن مالك الأنصاري إلا بعد الأقارير أربعا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت أو نظرت ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع إنكارها أن يكون الحمل من زنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الإمامية إلى أنه إذا اشترى ذات محرم كالأم والأخت والعمة والخالة نسبا أو رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال أبو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لقوله صلعم ادرءوا الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دارئة للحد انتهى وأقول كل من كان سليم العقل يعلم أنه مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة أصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتأمل وانصف ولا تتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شهد عليه أربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم أو كذبهم وقال أبو حنيفة إن صدقهم سقط عنه الحد وإن كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فإن الحد إذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق أولى لتأيد الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الأربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا تأثير لتصديق المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في إسقاط الحد وإن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لعدم إمكان الإثبات لأن الإثبات يتوقف على الإنكار وحيث لا إنكار فلا إثبات وهذا بعيد جدا انتهى وأقول بل هذا أبعد من حقية الجبت والطاغوت فإن خفي على الناصب الجهول الذي مقاصده عنه تفوت فيبلغ سورا واهية كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أن اللواط بالإيقاب يوجب القتل وقال أبو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلعم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول لأنه زنا بل هو أفحش أنواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن حد اللواط هو حد الزنا وأحكام الزنا من ملاحظة الإحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه جعله في حكم إتيان البهائم فلا يكون إلا التعزير انتهى وأقول ليس الكلام في أنه لا وجه لما أتى به أبو حنيفة في ذلك بل الكلام في أن فتواه قبيح ووجهه أقبح منه وكيف يكون اللواطة مع الغلام في حكم إتيان البهائم مع أن اشتهاء أهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة أكثر من وطي النساء الكواعب وفي ترك قتلهم ذريعة إلى شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فإن تركها ذريعة إلى شيوع أكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لأن قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل الطبيعي إلى أكل الميتة والدم قليل الطبع وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد على أن ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه إهلاك النسل الذي هو مواطئها ومفاسدها الباقي يظهر بالتأمل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الإمامية إلى أن الإجارة للوطي باطلة فإذا استأجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استأجرت امرأة ليزني بها فزنا بها وقال أبو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوطي بالاستيجار يوجب الحد لمن قدم عهده بالإسلام ولعل أبا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد انتهى وأقول قد مر أن الشبهة مأخوذة من الاشتباه ومع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسألة لا تبقى شبهة دارئة للحد على أن الحد إنما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الإقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الأنساب على الآباء والأجداد والأولاد والأحفاد فالقول بدرء الحد هاهنا ينافي الغرض الأصلي فإن المقصود من الحد هو الردع والزجر ينعدم بالإجارة لأن معظم الزنا لا يقع إلا عند بذل شيء من المال كما لا يخفى قال ابن حزم قد ذهب هذا أبو حنيفة ولم ير الزنا إلا ما كان مطارفة وأما ما كان فيه عطاء أو استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال أبو يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد أما المالكيون والشافعيون فيشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا إجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لهذا فإن قالوا إن أبا الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم هذا أيضا إنهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية أبي الطفيل مع أن خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة بل فيه أنه درأ الحد من أجل التمر الذي أعطاها وجعله عمر مهرا وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة فهذا من عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير أن يقلد عمر في إسقاط الحد هاهنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه مهرا بل منعوا من أقل من عشرة دراهم فهذا هو الاستخفاف حقا والأخذ بما اشتهوا من قول الصاحب وفي هذا عملا أخذوا من المهر في الحلال لا يكون إلا عشرة دراهم لا أقل ويجوز من الدرهم وأقل مهرا في الحرام مع أن في هذا تطريقا إلى الزنا وإباحة للفروج المحرمة وعونا لإبليس على تسهيل الكبائر فلا يشاء زان ولا زانية أن يزنيا علانية إلا فعلا وأمنا من الحد عند إعطاء درهم يستأجرها به للزنا فقد علموا الفساق حيلة في أن يحضر ولمع بعضهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤوا ولا قتل عليهم من أجل حضرة الزانية والصبي

البغا فكما فعلوا من الفسق حقنوا دماءهم وأسقطوا الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الأمهات والبنات بأن يعقدوا معهن نكاحا ثم يطؤهن علانية آمنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة أن ينقب أحدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والآخر خارج الدار ثم يأخذه الآخر من النقب ويخرجان آمنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بأن يأخذ عودا صحيحا فيكسر به رأس من أحب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي آمنا من القود ومن غرم الدية من ماله ونحن نبرأ إلى الله تع من هذه الأقوال الملعونة التي لم يتعلقوا لها بقرآن ولا سنة وإنما تعلقوا فيها بتقليد مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها أعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لأن للمستأجر والمستأجرة على سائر الزنا جرما آخر وهو أكل المال بالباطل انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الإمامية إلى أنه إذا عقد على أمه أو أخته أو بنته نسبا أو رضاعا أو باقي المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فإنه لا يفيد إسقاط الحد بالوطي وقال أبو حنيفة يسقط لأن العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لأن المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل أبو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لأن الحد يجب على الزانية إذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى وأقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب ببعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم وأتى هاهنا أيضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على هذه المسألة بوجه آخر يمكن إرجاعه إلى ما ذكره الناصب فقال احتج أبو حنيفة ومن قلده بأن اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب أن يكون له غير حكمه فإذا قلتم زنا بأمه فعليه ما على الزاني وإذا قلتم تزوج أمه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وإنما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح أما قولهم إن اسم الزنا غير اسم الزواج فحق لا شك فيه إلا أن الزواج هو الذي أمر الله تع به أو أباحه هو الحلال الطيب والعمل المبرور وأما كل عقد أو وطي لم يأمر الله تع به ولا أباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية في الشريعة إلينا ولا كرامة إنما هي إلى الله قال الله تع إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إلى قوله فلله الآخرة والأولى فأما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد وهو الزنا المحض وإنما ليتوصل به إلى إباحة ما حرم الله عز وجل وإسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا أو طلاء ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية إسلاما وهذا هو الانسلاخ من الإسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال أكثر من قول القائل إن هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لأن هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا أو ملكا فإنه لصحيح حلال مطلق ومباح طيب ولا ملامة فيه ولا مأثم وكل ما كان فيه اللوم والإثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد ولا شيء إلا افتراش وعهر حرام فإن وجدنا يوما أن نقول نكاح فاسد أو زواج فاسد وملك فاسد فإنما هو حكاية لقولهم وكلام على معانيهم كما قال تع وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون أن الجزاء ليس سيئة وأن القصاص ليس عدوانا وأن معارضة الله تع على الاستهزاء ليس مذموما بل حق فصح من هذا أن كل عقد لم يأمر به الله تع من عقده فهو باطل فإن كان عالما بالتحريم عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الإمامية إلى أنه إذا تكامل شهود الزنا أربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا أو ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال أبو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالفوا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما رواه عن أبي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى وأقول جواب الناصب غير مطابق لأن المص قدس سره لا يورد الاعتراض على أبي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه بإسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الإمامية إلى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للإقامة وقال أبو حنيفة إذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فإن جلس الحاكم بكرة وتم إلى الغروب فهو مجلس واحد فإن شهد اثنان فيه بكرة واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تع ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ولأن الواحد إذا شهد لم يكن قاذفا وإلا لم يصر شاهدا بإضافة شهادة غيره إليه فإذا ثبت أنه لم يكن قاذفا كان شاهدا وإذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتأخر شهادة غيره من مجلس إلى مجلس آخر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن القاضي يفرق الشهود إذا كان ثمة ريبة ولا يحصل دفعها إلا بالتفريق وإن لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا أو في غيره وإن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى وأقول لا يشتبه على أحد أن تشنيع المص على أبي حنيفة هاهنا من وجوه والناصب ما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه بإسقاط الحد بأنه جعله شبهة مع أن فساده ظاهر لا شبهة فيه قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شهد أربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلاثة الباقية وقال أبو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو أصالة البراءة وقوله تع ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وهذا قد أتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب أن أبا حنيفة قال لو شهد أربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد فقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تع ومن قتل مظلوما فقد جعل الله لوليه سلطانا وقال أيضا لو شهد اثنان أنه زنى بالبصرة وشهد آخران أنه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف قوله تع ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وهؤلاء لم يأتوا بأربعة شهداء لأن كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الآخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها اصحابه حد به استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد
به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله صلعم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلعم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم منع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم
ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود
الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة
ان الفعل واحد لانه الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا
حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام
انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة
الراجع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمنافٍ لما
ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين
في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في
تحقق الشهادة المعتبرة في النص فيجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطا واما ما ذكره
في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة
والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكم ناشئ
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد ذرايع الشهوة
اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يتفق نظره في وجوب
الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا اعتاص تفطنت لدقيقة هي ان جنايتهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة على الزنا
فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد في الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة واول موجبات العقوبات ما يحقق
تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف
حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد دعمنا بحمد الله
تم على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلعم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دماءكم واموالكم
واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يات نص لا قران ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد
في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا
حكم القران والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد فتمموا عدة لا ربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امراة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين لحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاءوا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان
والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقران في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهد في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم خبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالث

241

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق واذ هو شاهد فليس قاذفا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت صاحبه ثلاثة وليس
في المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا تكلم بالحق في الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه انية كالجفان والابواب فيكون فيه القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لانه بكونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص دال
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى واقول لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة لمثل ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما هو فلا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ذلك في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي نزل القران بها وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا
متملكا له مستحقا بكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال ملك لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلعم القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجبت به القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس للعمل لم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوها ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتي مزيد كلام في هذا فانتظر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب والمصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معير البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما
لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع بسرقتها من المالك ومن غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها واذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه سود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقران دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فان القطع ساقط بينهما وهو خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القران وقال ايضا اذا ترك الجمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة ام لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

ثم ان تعيين الشبهة مما يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد فحكم اجتهاده بان
بما لم يكن فيه شبهة فهو درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تع
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ماذكره من اهمال المص رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتخريج بعضها اكذب نشا من عدم تقييده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك ظهر لنا صحب
في المسائل المذكورة وتخريج بعضها ... فقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترض ولعلها آه اذ
وابرق بتراعد وملا بتر قاب الحنفية يرشد الى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية ... وعلمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
الظاهر من ذلك علم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة درء تدرء
للحد آه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض واما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على المص قدس في ان
سره لو ترك بعض القيود المستندة كذا القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ماذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في الحد
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرء بشبهة ولا ان يقام بشبهة انما هو الحق لله تع ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم يحل
يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تع تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك ... من طرق ليس فيها عن النبي صلعم نقل ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما فصلناه ذكره من كلام ... قد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسع المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهالة بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كودن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام من وجوه
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة النفي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون فيه هتيه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تع ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقه من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن ما يبلغ دراهم واكثر وانا قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والغنيمة
ابن حزم احتج من لم ير القطع بان للسارق فيه حق التعليم ... وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ له
تبع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلعم
يوجب قران ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القران تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلعم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم والعظام والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلعم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته وروي روايات اخر في معنى ذلك ثم قال كل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذ هم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا يجهل حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان بخيانته وهم اصحاب البر بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا لنصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليلا اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله صلعم انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنى بامة ابنه لم يحد فان
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا في ماله حق اذا احتاج اليه وكلف الانفا
عليه قالوا قال الله تع وبالوالدين احسانا وقال تع ان اشكر لي ولوالديك وقال تع ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تع كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
في اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تع واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعاه من اسقاط القطع فيما سرق من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قتل الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تع وبالوالدين احسانا فان الله تع اوجب الاحسان اليهما كما اوجب علينا ايضا لغيرنا قال الله تع وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقتضية الاية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من
مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا مما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من اوجبت عليه احسان اليه لانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابوان فسرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تع ان اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تع به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تع بالقيام عليهما بالقسط وباداء الشهادة عليهما من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم
وهكذا القول في قوله تع ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غيره لان الله تع يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن موجب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلعم
ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانهم يخالفون حد ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ماسرا او ما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاجا اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ما له
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسر له لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام بالجملة يحتاج على الخطا بالخطا بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوه وكسره لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى بامته يحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان في الشبهة الدارئة للحد اغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف لنا صاحبها بما من قطع قبة ابن المطهر بالمقضاب لشتمه مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تع من شرب الخمر والزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تع فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله صلعم التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة والاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تع وما نقل عن
الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا
يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهب ولا شك انه كذلك والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي اني تبت فسقط عني الحد
فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت ووجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تع ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالاية على مطلوبه من الغرائب فان الاية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها ومثل لا يصح ان يكون مذهب المؤمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب عقوبة
الاخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك ما رواه جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر والصادق في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط آه انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله وحسم المادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ايضا ماذكره الناصب من
النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي خص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا من الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية تدل على قبول التوبة
لا تدل على سقوط الحد لان قبول الله تع توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه مما هو حقه تع يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد الرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفيت منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة اسقط كلها ويقتل
وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال وكذا لا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
الا ما بقي من الثلث فهو حرام ولا حد حتى يسكر منه

ولا حد فيه ان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال صلى الله عليه وسلم كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع جميع العقوبات فيحصل منه الكل ولا مخالفة للآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده ما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فحد السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** ففيه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا السرقة معها وان تنافت بان كان فيها قتل وفي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فمما انشأ من جهله بمعنى الاستيفاء فانه استيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال روي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذه الفتوى عن ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتأمل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما خامر العقل بالسكر وهو عام من العنب وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار فقط بدون الازباد كذب صريح لا يصدق عند السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث الذي لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر وكاين بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسوله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام الخ مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح لا حد فيه
وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته كد وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
عليهم وغنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الآخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذه الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالغلبة

البلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة من المسلمين يحكم عليها بحكم الغنائم والآية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث فمن
استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويتبجح ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية [illegible]
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه الى عدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهاد وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب كل هذا ليس الا للجهل بمسالك الدين انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشية على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يؤخذ عليه بشيء لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالآية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الآداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر لجاحد
والغاصب الفاسق الذي يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بآرائهم المتعفنة التي لا [illegible]
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بانهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية بما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم فقط حكي ان المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى حنفي فقتله اهاليها بعد زمان قليل لما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سر المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهذه ظاهرا اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من يثبت له من المسلم والكافر انما يثبت على
خلاف الدليل فان الدليل هو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للاخذ وانما يثبت العصمة لمن خص
هو به بسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو مخصوصا بالعصمة لزاحمه غيره في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الآية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد التصرف فيها في التصرف بدون اذنه تعالى فيقع في ورطة العقاب ولو سلم فلا بد

على ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروايحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الناس من فراخه لوجب التهوّل لضربه بالنعل والسوط على انا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم راسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما قصارى امره الراي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان سيطا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من مثاله فهو لا يصلح لان يعد عند المستبدين فضلا عن المتجزئين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على بعض نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق ببلد الحرب مرتدا هو وامراته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك وهذا ما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا وهذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيده ما له يطاء ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المصـ رفع الله درجته **كه** قال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه والارض والعقار وغيره مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العنايات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الكلام عن الانفصال
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصـ رفع الله درجته **كو** قال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين لان سبب نزول الاية يدل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل اوطاس فغنموا نساء فتاثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن ثابتا بينهما فلو اسلما معا لم يجز تقررهما على النكاح
فكذا لما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم لا يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات يجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصور التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما معا مسئلة
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المراة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمراة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
زوجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصـ رفع الله درجته
كز قال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يوخذ الا

من اليهود

من اليهود والنصارى والمجوس كان عمر لا ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر ولنا ما روي
عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او ممن له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون اما ناكل من طالب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب جواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله لئن صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصـ في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحة ما نقله المصـ عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل ممن كان الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من يسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه صلعم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان نكرهه وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه وما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم ح على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من صحيح
الذكري رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته وتحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها تمويها على العوام فتامل **قال** المصـ رفع الله درجته

الفصل الخامس عشر في الصيد وتوابعه

وفيه مسائل **ا** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح و
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم رواية ابن عباس نحو ذلك في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه وانما المسلم رواية عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله
ولهذا هو تفسير ابن عباس للاية بذلك كما يرشد اليه لفظ في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لاخراج الناسي
من حكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المصـ رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا الكلب الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل فلا تاكل فانما

اصلا حتى نفسد لبن وجد مع كلبك كلبا غيره وقد قتلتا فلا تأكل فانك لا تدرى ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يفلت عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا يأكل منه وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه الى ائمته والحمد لله تع **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله صلى احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال نظاما من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما ارتد الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع التقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان نفاقهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم اقوالا لا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحة ما نسبه المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل اكل ما مات من السمك في ما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء بما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس وحده خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة صدمته او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تع او ملك موكل بما اذ لا سبيل للجن الى معرفة ذلك لم يمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال الله تع والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يتبرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما به الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا ما يطايب به المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه صحيح اشهر من ان يعد منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه وكيف يدعى هذا مع علم اعتباره في حل البعير بما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب تحقق حلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك وجه لبس فليس **قال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروي ان جبرئيل ع قال للنبي صلى ان الله تع يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال ع على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلى عند الذبح بل يستحب وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا للعموم اصلا وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تع فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار يأكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقبل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وهو ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امامه الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فهو الاخلال الظاهر لانه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها** وفيه مسائل أ ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تع وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف احوال الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسهل الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتزهد بما جعل الله له فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه تقييد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات في حلفه انه بل التلذذ المصاحب للوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الاية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعمه وكف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صرح به المفسرون من ان الاية دالة على ان التزهد والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي تمحله الناصب المردود وحكم بكونه اصوب اما قوله ان الايات لا تقيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد ندبية الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسألك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا ولم تنعقد على فعل الغير فان قام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الغير مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسألك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا او قصد الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابرار المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد واي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه اذا قال لغيره اسألك بالله لتفعل او اقسم عليك بالله لتفعل او نحو ذلك يشبه يمين المناشدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة واناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القائل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتسميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه واثباته فتدبر **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كانه اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى بحث مدلوله مما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تع او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دابه على الافتراء في المذهب **واقول** ان المص نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان ولعله اختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سأل عن الكسوة فقال له عمران لو ان وفدا دخلوا على اميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المص ايضا نسبة الشافعي الى القول باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير في قال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما حقق في مباحث الاصول **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف فان الايمان مبنية على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل منفي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان واكثر ونوى احدها حمل عليه وان اطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث فان خرج باهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به اقله اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لان الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به **قال** المص

رفع الله درجته ون ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه بر في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك
بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم
فان من ترك المتاع خرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان اخر وان كان عياله وولده في
غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار فخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها بنفسه لا بدا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بكونه نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد بنقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد بنقل جميع الاموال
توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المص حيث قال حنث في لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من انه مدقق في المعقولات غير معقول قال المص رفع الله درجته ذ ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث فالسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها او في بنيها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره لا من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المص لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما لا يخفى هذا من ذلك قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فخنقها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل ادما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلعم سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلعم او مسجد الاقصى او تبوك
الانبياء لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزأه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصد ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وثمة
وكل ما نقل عن ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه لانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه تقدم جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك امر العرف الذي يحنث فيهم
من كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فقد علم
من الجواب فقد بان خاله عن الصواب قال المص رفع الله درجته **الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه**
وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه حكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على فتاوى
المجتهد فلا شك انه يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عند الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاء نقله خطاء

في نقل

في نقل الاقوال خصوصا بعد امن اطلاقها او تقييدها احتمال غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فهو ان يكون الاخذ عنه علما بالحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك مع تشابهه لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المراة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله صلعم اخروهن
من حيث اخرهن الله تعالى ومن لا ماء الفقه اقدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منها الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المراة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال والمخدع من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى واقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى يا ليتها كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مط ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال صلعم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال صلعم ردوا الجهالة
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي انه ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى واقول اعتراف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالف
بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة يثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى ولانه يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بها
كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المط انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال والقصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته
ومكانها او في غيرها وفي لو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به لا يعلمه فظهر مما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل واقول
ان بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان ففي احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه
يقضي به قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه وسمعه هو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة اه وح نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق ظنه بالوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره انه لا يكون نسبة المص الفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم ولم يذكر كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث فالدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فيه في اثبات العقد اذا ادعى زوجية امراة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها الزوجية له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك حرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كان يعلمهما

انما شهدا بالزور ومنه في الفسخ لا اقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذا ابنه فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الفروج من علينا الا بملك اليمين سببا واشتراؤها وابو حنيفة ما احصن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضي له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على انه حلال لمن لم يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضي له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق واذا ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت عليه ما احلها وقال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم في طول عمري ظهيري وكذا ابي وجماعة كثيرة من الناس فكيف اخالف ابي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا ليعمه الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فلا حل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او عالما ونكحها احد الشاهدين ووطئها فوطء شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب والتسليط على الاخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهد نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله فكذلك فيجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقده الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقده الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم لنا بيننا بكذا او يريد ان تحكم بيننا باجتهادك ورضي بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال شاهداك زوجاك فلا يأتي عليه ما ذكره من التفصيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى واقول ويتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلما بينا ما ذكره المصنف رفع الله درجته بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة دفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض هي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى وكذا يتأيد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد ما نقل بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل هدم به شرع محمد صلى الله عليه وسلم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطائه حلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد ولما تو لما اتبع مثل هذا المصنف في الشرع من سلمت فطرته فضلا عمن يتسنى نظره ولهذا اشتد الطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان تموه بين وحرم الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل بالمثقل لم يتعمد القتل به ان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علمه فقد خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحرام من الشبهة المفسد حقا وبيوع الغرر قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي نفذ من حكم الله تعالى ولا كرهه لو حجر القاضي لكان منكرا كان ما جعل الله قط حكم القاضي محللا ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا والا فليأتوا بآية او سنة بخلاف هذا ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي باجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطء شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد وان فلا شبهة تدرأ الحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العمل بما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة ويلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له اما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما روي من قضاء امير المؤمنين عليه السلام ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عليه السلام بزور الشاهدين هناك ولو ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقها دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلام وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين ... العالم نص عليه ... قضاة العالمين موبلة ... سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضائه مقصور على الظاهر وانه لا ينفذ في الباطن فقضيا واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف والا

ودي

ودفع الاعتساف واقامة العدالة بين الناس واستيفاء الحقوق من الممتنعين وايفائها على المستحقين فحاصله يرجع الى ... وما كان مخصصا ... الجفاء عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد ففيه ان المقلد الفطن بل من نزل الى ادنى درجة عن كودن البهيم لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

السادس

قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف حد الجلد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته وذهب الى ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق تعالى على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق والوثوق بصدقه انما يحصل بعد التوبة فلا معنى لرد الشهادة بعدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وان تاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فيحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء فعنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح شرط الشهادة بل الاصلاح هو الاستمرار وظهور التمكن في توبته والحد بثلم ... عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبدا انتهى **واقول** ... فما استدل المصنف على عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فيبقى كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وانه لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من حيث انها حالية عن ... لها خلاف المقصود فقد عرفت بما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر

السابع

قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على مثلهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما كان حاكما بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال وحلت ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمنع الحكم وان كان قبل التعديل بعد ... ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة فصار كانه لم يشهد والاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده يحتاج وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف فضلا عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المصنف وانما الذي قصده المصنف في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف بل يعبر عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد في الامرين ذكر واحد من تلك الدلائل للنظر في صحته وفساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصوصيات ولانه خاص في المحبة والعداوة توثران فيه والخبر عام وايضا المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفتريات انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم عند ابي حنيفة مردود ففيه من ان العدالات المجردة عن البرهان مسا وقد الكذب في ليعضا نعل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم فباطل لانه ظاهر في ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسوق ظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المص رفع الله درجته الثامن وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي لا يقبل شهادة الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض فمرادنا فادى لا يقبل شهادة خصم ولا ظنين والعلة منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال النعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يتأتى اصلاحه بليت ولعل فقد فسر اصحابه على رغم انف الناصب عليه الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه قبل ان يعرف العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين عن مطالع ثمة قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يورد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالخوارج فاما ما يدين به بعقيدته مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من الفسق المجمع عليه وشهادة اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل للضرورة كما تشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد ان بعض يكون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون نسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض نعوذ بالله من ذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح والمضادة لله تعالى انتهى قال المص رفع الله درجته العاشر وقال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اللعب بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله ولم يتقرر حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها عمر فقال ما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدابير الحرب فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من رد النبي على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يامرهم بتركه ولو كان حراما لكان يامرهم بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كانت على صور الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه كانا يلعبان به استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظائر يعتبر في حل الخمر عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والمغني ليضع فمه في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت الذي يقع فيه الزنا لا محضرا في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا يكون كالقمار وكلاهما باطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطئها قائما مثلا الى غير ذلك من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد اللعب بالشطرنج مسقطا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد وا بوجه الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

248

في الادعية والحروب كما هو مع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسال عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابة متهما بالكذب والمساهلة في الدين كابي هريرة على ما مر من بيان حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسند اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب فهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله وعلم رؤيته كان النرد ايضا لم يكن من ملاعب العرب وقد سمعت بصحة الحديث الذي ورد عن رسول الله في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر للشطرنج على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر مع تولع العرب من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب الدائرة طريق التدبير في الاراء والحروب وانه كان اللهو الذي يكون لاهله اعز محبوب ما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن رسول الله بل يحتمل ان يكون النهي بالعبارة التي اتى بها رسول الله قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي قد نهى قبله عنه للشعر بانه ليس اول من نهى عنه فتامل قال المص رفع الله درجته الحادي عشر وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احده ولا ارد شهادته وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر الا الخمر فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى واقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله كل مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عني بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة بما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي جهارا والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله عن ان يريده بل قاله كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة ومنها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك وقد لا يكون هنالك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا والجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا او يكون منها ملئ الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبير ومنها صغير حتى يرد هم الى مقدار الصوابة فحصلوا في تضاحك من سخر بهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان يدري ما هو حاشا لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والمؤذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زائد على الشبع والري المحسوس بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الاكل قاصدا الى الاتساع نفسه واتباع شهوته وكيف ههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة ندري هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد السكران انه ليس بسكران حتى يميز الارض من السماء والتاج كل تكون هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى قال المص رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وقال من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب ثانيا في كتاب حيوة الحيوان للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة بجميعها ما يوجب حدا وفي حده اختاره ما او عد عليه وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي وسب صحابته والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو بهيمة ولعب نرد لقوله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة وانما الذي علله فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه ان اراد به انه لم يقع هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت جهة فتوجه قال المص رفع الله

الثاني عشر

الثالث عشر

درجته وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال عم الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي صلعم عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ورد في الصحاح ان عايشة رضي قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلعم الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي صلعم فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن بالدف وتندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلعم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب الينابيع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه تطبير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من يشتري لهو الحديث ولقوله عم الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به فتدبر وذهب ابو علي بن
الرابع عشر ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا تقبل شهادته بعد توبته و
عدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا تقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فرد شهادتهم ثم بلغ الصبي او اعتق العبد او اسلم الكافر ثم اعادوها لم تقبل وقد خالف الاية و
وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجاذله في الحديث فيقر وهو يسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الاية بجاوره
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم السماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلايل فوجه المحدود
القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم الاطلاع على حالة المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيد فانه مشروط
بشروط يفهم من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تثبت
بها مالك ومن تبعه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى الى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
الخامس عشر النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اوليائه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على الاصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت شهادته انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني بان
السادس عشر الاصلية تثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا فتامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى وجية امراة فانكرت ولم يكن له
بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة بالبراءة كل امراة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد لصاحبه هذا اصلا **قال** المصنف
السابع عشر رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امراة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما ئة الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان

فحدث ولد في الشكل واحدة منهما اتى من يشكل الحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط وغيره او ان تشترك اثنان او اكثر في وطي امراة وتاتي بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطاها رجلان بنكاحين فاسدين او يطا الشريكان الجارية المشتركة او يطا امته ويبيعها فيطاها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما اولى فهو المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول الحاقه
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الذي هو المرجح انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة يدل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه مما يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعاته
الناصب وتوجيهاته الا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلعم ورد هو عليه
بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه في انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
الثامن عشر يقول انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده ظاهر من ان يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك لسالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة
فابراه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عم الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه للبرئ ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **واقول** ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة اه باطل فاسد بل على علة فيه بلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح صحابته في هذه المسئلة
ويحققون ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات واختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فانما العتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه ثمرة والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة اه فمردود بان عند ابي حنيفة لا يترتب الا على مقلده ثمرة الاصلاح
مجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حمل له على غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل الصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
التاسع عشر مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كاتب باذن الشريك او دونه وللمكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه والى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يدل وهذا موجب لفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان
مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها التصرف على حد اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك المعلم باذن المعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه لان المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا او سفرا
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

انه حرف الكلم عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث ثم لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تفرع عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه الدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تفرع عليه الفتوى كما مر فالتحريف مما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو حقيق بمشابهة اليهود والنصارى
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك المغني اه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله اه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما لتشنيع المص على الكل فتدبر **قال**
المص رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بمائتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة العشرون
وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد واطلقا فانه
يقسم كذلك ان اختلف النجوم في الجنس والاجل والعدد وشرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواض مختلفة اذ لو كان اعواضا لما امر انه لا
يجوز مكاتبة البعض بل تقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد فهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على المعوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع لا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على توزيع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لما لا للكل ان يكاتب كل العبد
وليس له ان البعض ان يكاتب بعض العبد هذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب التساوي بين
الكل والبعض في حال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب التساوي بينهما في الاحكام وهذا احد من خرافاته التي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على الشركة فيه بصفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على توزيع الثمن بازاء
المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب تبيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التافيف فهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهم الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تع ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب
الى ههنا كلها من خرافات بمعنى المجربات والمرتبات وان المزخرف بالمعنى الطاري في الاستعمال مما يليق بكلام الناصب واسلافه **قال**
المص رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القران واشنعه بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المط بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فليتخذ من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسؤل غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان اكثر رؤساءهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية وتعلق امر الاخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تع من مزال الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يستغني عن كثرة التنبيه بالتعليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلي ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تقتدى بها ولا ينفد اخرها تعتصم بها الجاحدين وترغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب قد وفقنا الله تع بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سميناه نهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعبارته الظاهرة عليها اثار الركاكة وابدينا بحمد الله تع على خلاف الحق واتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتر كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معنى الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصوده باعتبار طريق الاستدلال وغلوه في الابتداع
والتعصب لوفور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه العاقل المنصف المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التامل التام
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والرفض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملفوظ من ضلالات
المعتزلة فجمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالعدم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبطلانه وها نحن الان نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشروع فيما اتى به من جرحه الذي هو الشر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير نصيب عدو
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهدتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاه لكونه خيرا وعبادة كما
نرى ونعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعي نازد كه توفيق عبادت يافتست   خاك عصيانش بسر توفيق جاى ديكرست
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله واهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وح يتوجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته بجرحه بهذا الاسم اسما بلا مسمى بل جهلا محضا ثم نسبته لكلام المص الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه نعم
اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلعم ان الرجل ليهجر وامثاله
مما اورده بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل بل المدافعة
في الدين لكن الركاكة بهذا المعنى عرف طار من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ماثر سرعة انتقام الله تع عن الناصب عاجلا وكرامة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة ولغو
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثار الركاكة اه فان ركاكة ابراز التانيث في صفة الاثار وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه صفة لقوله بعبارته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة اه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة اه ومنها قوله لا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع اه فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب اه وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تع في طي مراتب ما ابتنابه من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة وقع فيها لعدم تميزه بين رديء الكلام وسليمه
او الفه باصغاء ما نقوه بغاة اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواي بلبلت اي كل كجا پسند افتد   كه كوش هوش بمرغان هرزه كو دارى   ومن
المضحكات تسميته ما تشبث به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء اه فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء مجازا وقد بينا بحمد الله تع رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جوابهم
وكسروا ... في طلب ... رجوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية وغيره وان الذي اخذ من علماء المعتزلة فهو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

ان اشتغل هنئة في مسائل قليلة لحب التفرد بالرياسة فانفرد بتلك المسائل البدعيين وجعلها مذهبا له وللمقلدين ومصنفة في الدين فهم تدلحسوا
من فضلات الشيعة والمعتزلة اجمعين ايضا ما ذكره من وجوه مذهب الامامية ومتروكية مكذب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل من تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من امر الدين مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
ولا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبنيه عليه ظهور انه كان
لهم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات وعادات ومذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم ومحبيهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى فكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا ينقص عن عدد
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انهم بما لهم من علم وعمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي مما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث ما كان
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالدكان السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ومن لا يكابر عقله ووجدانه يعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواريين والموالي المجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ابصر بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة للكذب بما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتب والاسفار المشتملة على عقائد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وانوا عقيد
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاتهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علمائها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجرونهم
القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم الخراعي جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية ومدة خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا فكشف الله تع عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بجيش لم يبق منهم شخص بل ولا فلس في قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علمائهم في فضل معوية وهجمهم على قتله بعد
ظهور امتناعه وسوء اعتقاده في معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت عليهم السلام وثبت حقية ما ذهبوا اليه لعصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه
فقد كانوا مجتهدين وذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تع
ولا من رسوله على وجوب التمسك بمجتهديهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما يعترف من ان المتمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي ع بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتقفهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم يحصل لغيرهم فان ائمتكم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا باسماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول ان ابا حنيفة قد خالف الكثرات فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذهبه التي عاش
فيها حصوفا فانه خرق فيها بالرذيل في قواعد اصولية تمرق القول فيها عن نظام الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بما يلاشانه في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ
الشافعية كما من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تع ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم لا ريب في وجوب اتباع المتفق على حمله وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بحجية
مذهبنا الا رجحية اهل البيت ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى يحاول سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت ع وبان مذهبه ماخوذ من رجوعات
الاقوال الكيت لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالبيت هامش انشاء الله تع ناتي على ما وضعه الناصب من خاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات بموهات مفتريات لم يرد بها الا مزيد الشناعة والعواد على تعصبه اسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وتبيانه وكشف عن قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تع حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تع ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تع وعد في هذه الاية لامة محمد ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد و
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين منكم لان صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد ص فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تع هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته المجادل
المعاند ثم نقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرياسة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتجه من المقدمات انما هو دسائس لو قالها صبي لتبرا من فلاحه
لو وجب ان يستعد لضربه نعلا او سوطا لظهور انه على تقدير ان خلفاءكم خلفاءنا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن الى
الذي دل عليه قوله تع يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد انما حصل في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما سواحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصب لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تع خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا
في كيفية ما اخبر الله تع به من تلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل مع ان جملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ص ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا وتبعه
الناصب انه هل كان ادنى تمكين حين حصر ما صار الدار وهل كان لامامة اصحابه من حين شرب ماء النجار حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تع في اخر الزمان من اولاد علي ع
ويملا الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته ووصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصبي في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا ما كان

له ولاصحابه من الخوف عن المتغلبين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان النصر
والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الامة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعند من يدل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا
بعد رسول الله صلعم وابدعوا الكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار وظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملل لنشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب اليهم دبيب بخروج رافضي منهم يوما فلا يسكن بعده يسيرا ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود فسقط جميع ما نسجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين اه فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة انتحاد
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهوانا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزم لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف شاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استند للناصب على بطلان مذهبهم من اظهر الدلايل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا ما مر من انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب بخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقامع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد صنعت الرافضة كتابا في الفقه سمته مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذبهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا او من الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة حرقهم
علي عم بالنار ونفاهم من البلاد منهم عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا اه ففيه ان الذي نحن نعلمه من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين عم وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال
له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه مائة درهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن
الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب او وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى النواصب
فانهم قد يقصدون الكذب على علي عم بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يتبع
منه دعوى انه لا ياخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة لم يبال بغارة سرقة مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وساير اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الرافضة احرقهم علي عم
ونفاهم ومن البين ان المذكورين في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف عن تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويخفى على الحنابلة من توقع منه ذلك من الحنابلة وساير اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
من الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه بقوله انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه
حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذ شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدور تلك الحمارة
منه فتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته مبني تام من اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما
انظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصاحيات في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان هذا المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول حذو المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي ضحوكة اغرب من ان التابع الذي يقر بتابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته ولا ايعاء بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب ووضعوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة طالعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال عار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه جليا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسايل قليلة اه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما ستبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدين
الله ان الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الاعظم الامامة الذي لا يخفى مدخلية
المخالف فيه في الكفر والايمان لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان اه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصلها كما مر مكتسب من
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي كما عرفه فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و
قال التفتازاني في الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية جمهور اهل

السنة والجماعة فيكونوا قايلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسايل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهار
المجانبة للمعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يوكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفته
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه في رياسته شرذمة من الجهال في الاوان فتشت عن اقوال الاشعري في مذاهبه لوايت
كل من مذاهبه طاير كابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقييد اما ما ذكره من انه ليس من المذهب
يعرف من العلماء وتصانيفهم فمحل تامل بل اما من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصانيفه والا لاشكل الامر في نقل ابي حنيفة لا نقا[ل]
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم ذي تصنيف للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة اه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية ر[جالا]
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان اه ومن الامامية وساير اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان اه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فانهم واما ما زعم من متبوعية المعتزلة ومتابعة الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عند ظواهر عقولهم اوضح وردوا ابه سدات تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهو تلك المنتحلات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدنا اركان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقد اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما اثبتوه من المسايل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امر
المسايل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لاثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسايل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد متفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا بابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدليل
المتقن بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسايل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او واحد من العلماء وكل ما خالف فيه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة السنة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين الدين واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الكلامية

252

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين التدبر
واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا للمذهب ولو جعل قولهم رد المذهب لقلنا انه يقيم
الدليل والحجة علينا باصحاب دلايلنا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر بمن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل فلو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون نقل
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل والاصول
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دبيبا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل السنة ولا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد
ما ظهر والحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه فان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنه وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين وايام حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعماية وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا وافردني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية ويولي الفلان الحمر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا امام المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القايم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعماية في مدينة قاشان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد وظهور
مبادي الشر والفساد ودفع الاذان من الماذن وعزم سير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوف ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال العلماء وفق الله تعالى وليته ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء فقوي لذلك المخاطب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السايلين بحرمة
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محمد الشيرازي مولدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل مما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعم الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل

اقوال باقي الائمة بما ابطله الائمة الشافعية لانه مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية اكثرها ما ناظر به محمد بن الحسن او ابو يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجودة طبعها وقوة جدل الشافعي لم يقدر على مدافعته فاتحا وسلما لمن ذهب اليه وفي بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين كل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المص قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفروعية تروبجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص ويفرع عليه عزاء المص بجميع اقوال اهل السنة واين هو من بيت العنكبوت لو كانوا
عن بيت العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن الحسن ابو يوسف في ثلثي مذهبه مما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وهجيهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل ونحه على العمل بالراي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاتباع
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يهجر
مذهبا يستوي صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ص ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي ص دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريقة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان الدليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب محل ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لا نزاع في ذلك
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك ما
رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي التيمي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقهه
الوجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المناور العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر
كنا من الدين قبل اليوم في سعة … حتى بلينا باصحاب المقاييس
قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم … واستعملوا الراي بين الفخر والبؤس
يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم … وناصحوا الله في لعن لابليس
روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مناور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطأت فقال نعم وانشد شعرا
شعر
كادت تذل من الخالق قدمي … لولا تداركه نوح بن دراج
انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

253

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وان كان جميلا اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم ع كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة فلا امتنانه كما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطائه اياه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا مقيدين
بادابه تكريم رسوله بل باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي ص في مرضه وغيره باسوء الخطاب ونح لابتهم التسليم وترك العتاب بهذا
وكم ما روي في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وخصائص قياسه لا بالرجال ولا يجاوز شعر ابا حبلي نعمان ان احصاها لم يحصها يحصى
دغابتي نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا عن العباسية على اظهار مذهبهم جعل
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المنحولات من افواه مقلدي الشيعة ولم ياخذها عن ائمتها
ظهر بطلانها كبطلان ما انفرد بابتداعه من عند نفسه وهي التي ذكرها المص في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بغياث الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مقابل الشافعي
دان يعدث وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرجع الكتاب بقول لا صحابه متى كذب كاحل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرائض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرائض انتهى ولا يعرف
ما عسى ان يظن على اذن من النفاق جمع كثير منهما من طلبة علوم الدين وتقليدهم عفرا باهما من عوام المقلدين فلقد كان هذا نصيره
ورؤسا المنتسبون الانفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يفرقون ويرغبون شانا من وافقهم في العقيدة ويحكونهم خلقا
وانهم باذن الله سائرون لا من خالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اعقل هؤلاء الفقهاء يدعونهم
من اهل البيت شيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمهم في الدنيا ويكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
الغزالي الكثرة وتلفظهن بما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده ففاهقه هؤلاء المبتدعة المتخلين قد استهم فاوسع وبلغ في غيرهم وانهم لهم لوازم
الى السماء الا الكثرة المذمومة ونكثرهم التابعية تلك الفتاوى المستوية الجازة مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعدل والتغيير من سيد المرسلين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل ورجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للقبص العدسي ولم يتهياوا للنزول النور الالهي
الذي ينشرح به الصدور ويتخلص الشبهات الراجحة ويرحل به الحيرة المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بليته الاسلام
بهم شديدة وتقية اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ويظنهم مومنا لانه منتمون باهل السنة مدعون
وهم في الحقيقة اعداء الله لا يرجون عداوته في كل عند اوته فالباطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا بغاول الشبهة خاطوا عزمه
ليقلعوها وكم غواعيون موارده ليغوروها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال بطرقه من شبههم سبب
سبه يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون لبسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار دخن جوزا ولخلافا على الله ورسوله الخنا وتقويض لاية المسلمين الى
الاشرار كنفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورضوا عمن خالفهم من المؤمنين كلا من الامن والامان فالسنتهم
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ربما لهم الخديعة والمكر بضاعتهم الكذب والختر
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون يخرجون في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات
النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة فجرت بهم في موج الجهالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين امواج
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين بما اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور وبقيت نار وحرقة بهم تلك الفتنة فيعذبون في تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وذلك تمكنت ازمة الشبهات قلوبهم واظهرت تلك الصفات
فما بهم وهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ومن علقت مخاليب شكوكهم بادم ايمانهم من فتنة كل زيغ
ومن تعلق شر رقتنتهم بتقليد لقائه عذاب الحريق ومن دخلت حسا وس تلبيسهم في معنى ما خالف بين قلبه وبين التصديق فان سمي بالفاروق والصديق
في الارض كثيرة واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابدا بحبائل القياس والاستحسان وتثبتهم فرقا المستبين نسيم الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون

عن النص الصريح استهزاء أو استحقارا أبوا أن ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم
جعلوا الاشعار مثلة والفرقة قمارا احلاقا على رسول الله وردا وانكارا فمثلهم في حمل سنته والتحامل عليه بما مر كمثل الحمار يحمل
اسفارا خلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات التأويلات الباطلة فلا يزال يخرج عليها
منهم كمين اعدوا لدفعها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا لما حلت بساحتهم ما لنا الظواهر لفظية لا يفيدنا شيئا من اليقين
اذا ذكرهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا انشب في قوم الشبه والشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا تبا لهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تأويل
النصوص عما يرفع عن الدين الامان فما اكذب دعواهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع الرسول وسنته في شأن فما اكثرهم وهم الاقلون
وما اجرأهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون اسروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما ترى
غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشأنهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغانهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعدهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا بالمجاز ليس لها صلة وسلكوا سبلا
لا يقدمهم فيها منار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لائحة
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من تبتل اليه ووقفهم عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانسهم برياض تنزيله وفهمهم
غوامض تأويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته
التي قمع بها الملحدين وصفا سرائرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصائر وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشتوق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انه لم يتأت التوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
تعالى على اقتفائك لآثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعدادهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتناول الجنة
في جوارهم هذا آخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب في نجاح مسؤول الاحبة والاصحاب من الرد على وسناء ذوي الاذناب
خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزائغ عن طريق الصواب في ذلك من جلائل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي الشهيد والعيني المجاهد اعداه
بالسيف القيني والرمح الرديني نور الله ابن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسؤول من فضله العظيم وكرمه
العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر وآله الائمة الاثني عشر وان يرزقني
طلب ثارهم مع امام هكذا يدعوا الى اقتفاء آثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمأمول
من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين مبين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الاسنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد
الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من الفسوق والتقصير مظان المؤاخذة
والتعيير فان قلة بضاعتي لا يجيء واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضح مع ما اتانيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل
والآل الذي بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروس الى المشهد الرضوية
المأنوسة ومنها الى الهند المحروسة فامتلت الشوهاء المأنوسة الى ارذا يدعى واهمت في عالوني اعدادهم حتى ظننت انها
هند الا اسكنه لكبد عمى لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة خاسرين ووسمنا على جابرة الاشاعرة الفاجرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي وشحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غير الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وملعب القوى ونحول البدن كالشن البالي

254

وكان آخرها آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف واربع عشر في اكره بلاد اتخذها
الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله المومنون
مكره وحيله
اخرجها عن
سواد
الهند حزبه وسهل بحق
الحق واهله

قد فرغ من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق تصنيف الفاضل العلامة ابد
الله قاضي القضاة قاضي نور الله التستري اعلى الله مقامه في يوم السبت تسع عشر من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية في بلدة قلمي
الكاتب الحقير الفقير الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفى الله عنه ومن جرم